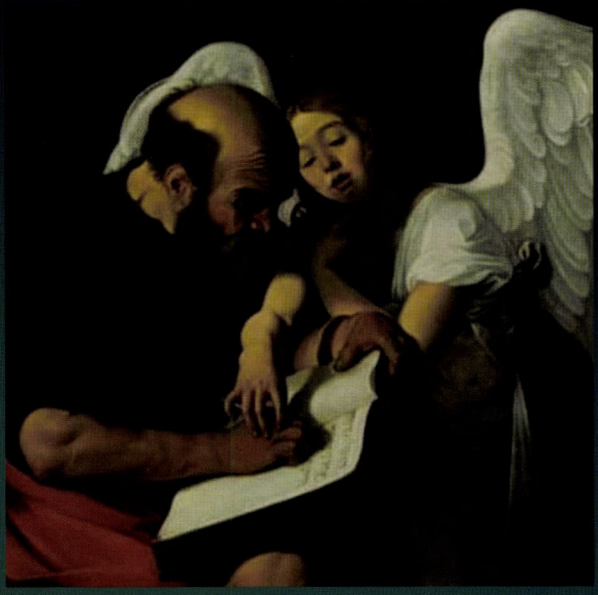
Hévizi Ottó

# A disszonancia filozófusa

*A dilemmatikus Lukács*



Kalligram – Bölcsészettudományi Kutatóközpont

Hévizi Ottó

# A DISSZONANCIA FILOZÓFUSA

*A dilemmatikus Lukács*

Hévizi Ottó

# A DISSZONANCIA FILOZÓFUSA

*A dilemmatikus Lukács*

Kalligram Kiadó
Bölcsészettudományi Kutatóközpont
2022

A kötet megjelenését a Bölcsészettudományi Kutatóközpont és a Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kara Tudományos Alapja támogatta.

Bölcsészettudományi
Kutatóközpont

© Hévizi Ottó
© Kalligram Kiadó
© Bölcsészettudományi Kutatóközpont

ISBN 978-963-468-377-3

Felelős kiadó:
Mészáros Sándor

A borító látványtervét
Szekrényesi István készítette Caravaggio *Máté apostol* című festményének felhasználásával (1602, olaj és festék vásznon, az 1945-ben megsemmisült képet 2008-ban rekonstruálta Antero Kehila)

Tördelés:
Szekrényes István

Készült a Central Dabasi Nyomda Zrt.-ben.
Felelős vezető Balizs Attila vezérigazgató.

# Tartalom

Rövidítések jegyzéke ..... 7

Bevezetés

Dilemma, irónia, dialógus
*Rendhagyó előszó (2022)* ..... 15

Ugrás a sötétbe
*Lukács és a Das Gericht (1987)* ..... 27

Időszerűtlen evangélista?
*Lukács György: Megélt gondolkodás (1990)* ..... 33

A dilemmatikus Lukács

A luzerni pályaudvar
*A fiatal Lukács dilemmáiról (2004)* ..... 41

Egy kripto-esztétika antinómiái
*Lukács György: Az esztétikum sajátossága (2005)* ..... 51

Kísértethistóriák
*Bolyongás Lukács Regényelméletében (2006)* ..... 71

Személyességek, valóságok, etikák
*A szókratikus Lukácsról (2008)* ..... 95

A disszonancia filozófusa és az utolsó dialógus
*Centenáriumi beszéd (2010)* ..... 115

Az immanencia kegyelemtana
*Lukács fordulatának etikoteológiai dilemmájáról (2010)* ..... 131

Etikák tört dimenzióban
*A kierkegaard-i etikai differencia Lukács problématörténetében (2013)* ..... 167

Idézett irodalom ..... 195

Az írások (előadások) eredeti megjelenési helye ..... 200

# Rövidítések jegyzéke

| | |
|---|---|
| AG | Hévizi Ottó: Alaptalanul. Gondolatformák a századfordulón, T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, 1994. |
| BI-I | Fehér Ferenc – Heller Ágnes: A Budapest Iskola I. Tanulmányok Lukács Györgyről, Argumentum Kiadó, Lukács Archívum, 1997. |
| BI-II | Márkus György – Vajda Mihály: A Budapest Iskola II. Tanulmányok Lukács Györgyről, Argumentum Kiadó, Lukács Archívum, 1997. |
| CV | Lukács György: Curriculum vitae, szerk. Ambrus János, Magvető Kiadó, Budapest, 1982. |
| DFI | Lukács György: A drámaírás főbb irányai a múlt század utolsó negyedében, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980. |
| DJ | Lukács György: Dosztojevszkij-jegyzetek, ford. Mesterházi Miklós, in Lukács György: A regény elmélete. Dosztojevszkij-jegyzetek, Gond-Cura Alapítvány, 2009. |
| DM | Dialógus a művészetről. Popper Leó írásai. Popper Leó és Lukács György levelezése, szerk. Hévizi Ottó és Tímár Árpád, MTA Lukács Archívum. T-Twins Kiadó, Budapest, 1993. |
| DNE | Georg Lukács: Dostojewski Notizen und Entwürfe, szerk. Nyíri J. Kristóf, Akadémia Kiadó, Budapest, 1985. |
| ES | Lukács György: Az esztétikum sajátossága I–II., ford. Eörsi István, Akadémiai Kiadó, 1965. |
| ÉT | Lukács György: Az ész trónfosztása, Magvető Kiadó, Budapest, é. n.5 |
| F | Lukács György: Forradalomban, szerk. Mesterházi Miklós, Magvető Kiadó, Budapest, 1987. |

HE Lukács György: Heidelbergi esztétika, in Lukács György: Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete, ford. Tandori Dezső, Magvető Kiadó, Budapest, 1975.

HJ Lukács György: „Hegel-jegyzetek és -kommentárok a heidelbergi jegyzetfüzetekből", rekonstruálta Bacsó Béla, ford. Mesterházi Miklós, Gond 1996. 11. szám.

HM Lukács György: Heidelbergi művészetfilozófia, in Lukács György: Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete, ford. Tandori Dezső, Magvető Kiadó, Budapest, 1975.

HN Georg Lukács: Heidelberger Notizen (1910-1913), szerk. Bacsó Béla, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1997.

IM Lukács György: Ifjúkori művek, szerk. Tímár Árpád, Magvető Kiadó, Budapest, 1977.

JM Lukács György: „Jegyzetek a misztikáról", rekonstruálta Hévizi Ottó, ford. Mesterházi Miklós, Gond 1992. 3. szám.

LEV Lukács György levelezése (1902–1917), szerk. Fekete Éva, Karádi Éva, Magvető Kiadó, Budapest, 1981.

LF Lukács György: A lélek és formák, Napvilág Kiadó, Lukács Archívum, Budapest, 1997.

MD Lukács Görgy: A modern dráma fejlődésének története, Magvető Kiadó, Budapest, é. n.

N Lukács György: Napló (1910-1911), ford. Meller V. Ágnes, in Curriculum vitae, szerk. Ambrus János, Magvető Kiadó, Budapest, 1982.

RE Lukács György: A regény elmélete, in Lukács György: Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete, ford. Tandori Dezső, Magvető Kiadó, Budapest, 1975.

TO Lukács György: Történelem és osztálytudat, szerk. Vajda Mihály, Magvető Kiadó, Budapest, 1971.

VE Georg Lukács: Versuche zu einer Ethik, szerk. Mezei György Iván, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994.

[N]em úgy van, ahogy a filozófusok állítják, hogy a szükségszerűség a lehetőség és a valóság egysége; nem, a valóság a lehetőség és a szükségszerűség egysége.

(Kierkegaard: A halálos betegség)

Mert meg van írva: „Elvesztem a bölcsek bölcsességét, és az értelmesek értelmét elvetem." Hol a bölcs? Hol az írástudó? Hol e világ vitázója? Nem tette-e bolondsággá Isten a világ bölcsességét? ... Mert az Isten „bolondsága" bölcsebb az emberek bölcsességénél, és az Isten „erőtlensége" erősebb az emberek erejénél.

(1Kor 19-20, 25)

# Bevezetés

## Dilemma, irónia, dialógus

Rendhagyó előszó
(2022)

Jelen könyv bevezetése és előszava némiképp rendhagyó. A tartalomról tájékoztató, egyéni indokokról beszámoló előszavak ugyanis általában előtte vagy utána – mindenesetre *kívül* – szoktak állni a kötetbe gyűjtött írások alkotta szellemi térségen. Ez most nem így van. Itt az előszó arra hivatott, hogy lehetőség szerint azonnal *bevezessen* egy vitatérbe, amelyet a jelen kötet szövegei, a fiatal Lukács György útjával foglalkozva, tematizálni, azonosítani, érteni próbálnak. Maga az előszó nem terjedelmes, de kiegészül két régebbi írásommal; és együtt adják ki a könyv *bevezetőjét*.

A fiatal Lukácsot értelmező, több mint negyven évnyi munkálkodásomnak a második időszakát dokumentálja a kötet. Kandidátusi disszertációmnak – könyvként: AG – meghatározó részét adta a fiatal Lukács három, egészben vagy töredékben maradt dialógusának elemzése. De ezek adták az ötletet már a szakdolgozatomhoz is (JATE, 1982), mely Lukács irónia-fogalmán keresztül próbált utat találni a tőle is igen nagyra tartott Ady-költészet mélyebb rétegeihez. Ez volt a kezdet, munkálkodásom első szakasza. Ami pedig a végét illeti: a 2016-os könyvem (*Próbakövek*) egyik alfejezete az utolsó, amely Lukáccsal foglalkozott. Kant, Bergson, Nietzsche, Wittgenstein, Zalai gondolkodása, akiknek munkái időközben érdekelni kezdtek, ekkor már jóval fontosabbakká váltak számomra.

De ez nem a teljes igazság. Lukácsnak az 1920-as évektől átalakuló és sajnos mind inkább elsekélyesedő szemléletmódja, beleértve politikai elköteleződését a bolsevik párt és a Szovjetúnió, a „keletről jövő fény" iránt, leplezetlen utálata a személyes szabadság, a nyugati-polgári individuum önelégségességével szemben nem engedte meg, hogy az ún. „érett", számomra elfogadhatatlan erkölcsi-filozófiai alapokon nyugvó munkáit tárgyilagos értelmezések tárgyává tegyem, dacára világhírének, amelyet főleg kapitalizmuskritikája révén szerzett. Ellentétben a Lukács-tanítványok alkotta Budapesti Iskola általam tisztelt, szeretett tagjaival, nekem nem volt személyes viszonyom vele. Heller Ágnestől, Vajda Mihálytól viszont tudom, hogy Lukács személyes érintkezéseiben és tanítói attitűdjében az utolsó időkig is megmaradt az – ideológusok közt ma mind ritkább – kultúratisz-

telet, valamint a polgári *hexisz* és *éthosz*, magatartás és etika. Nekem nem adatott meg róla ez az életközeli tapasztalat.

Rövidre fogom: az a kérdés, amely a fiatal Lukácsnál megfogott, majd közel négy évtizeden át fogva tartott, megkapta a választ, melyet a legjobb tudásom szerint képes voltam adni rá. Nem volt több kérdeznivalóm tőle. Arra a kérdésre pedig, hogy a válaszadás miért vett igénybe nagyjából kétszer annyi időt *nálam*, mint ameddig tartott Lukácsnál az *önkérdezésnek* ideje az ő ifjúkorában, csak azt felelhetem: ennyi időt követelt tőlem Lukács kérdéseinek nehézségi foka, dilemmáinak megértése.

Mi volt köztük nekem a kérdések kérdése? Lukács-tanulmányaim *személyes* kérdéssel indultak; ezt már szakdolgozatom idején is tudtam. Adva volt egy filozófus-életút, Lukácsé, akinek indulásának (1906-1908) tapasztalatai, önmagának feltett kérdései közel álltak akkori magamhoz és a 80-as évekre forduló világ adta kérdésekhez. Mi több, dilemmái jórészében is osztozni tudtam. Úgy láttam, Lukács a *Drámakönyv* és az esszékorszak fémjelezte kezdetek után több mint egy évtizeden át többé-kevésbé jól azonosítható lépéseken át haladt válaszútjain, miközben dilemmái új, önálló, nem-dialektikus alapozású filozófia ígéretét is hordozták, centrumában a disszonancia-tannal (erről a kötetben később).

A következő alapkérdést kellett feltennem *magamnak*. Hogyan lehet az, hogy ez az önelvűen építkező, dilemmákban bővelkedő filozófia, amelynek az 1918-as fordulat is szerves része volt, az 1920-as évek közepétől számomra teoretikusan sekélyessé válik, pártos elköteleződésében pedig olyan úton haladt tovább, mely egyre érintetlenebbnek tűnik a történeti-társadalmi tapasztalatoktól, belátásoktól, és ezért számomra egyre elfogadhatatlanabb lett? Érteni véltem valakit, aki filozófiai kérdésekben faggatja a világot és így – *dilemmákban* – faggatja magát. Érteni véltem azt is, hogy teoretikus válaszai dialógust alkotnak. Mégis azt kellett látnom, hogy noha gondolati változásának lépései következeteseknek tűnnek, annak, ahová végül megérkezik, már roppant kevés köze van ahhoz, ahonnan elindult.

Ez adta az alapkérdésemet. Mi *zajlik le* Lukács életművének első két évtizedében?

*

Hat filozófiailag genuin narratíváról tudok a fiatal Lukács útjának értelmezésében, amely, amennyire ezt meg tudom ítélni, alapjában tér el egymástól. A 'filozófiailag genuin' itt annyit jelent, hogy ezek az értelmezések

önálló alapon nyugszanak: *filozófiai érvényük* van, és konstitúciójuk *saját forrású*. Ezt a hat narratívát talán az alábbi kulcsszavak fogalompárjai nevesíthetik:

1. *negligálás* (zárójelezés)
2. *paradoxon* (szervesség)
3. *ambivalencia* (kettősség)
4. *prioritás* (hatékonyság)
5. *homogenitás* (vakfolt)
6. *dilemma* (önmegújulás)

De előbb arról, hogy az ifjúkori Lukács-életmű mely értelmezései *nem* tartoznak ebbe a hat narratívába. Nem tartoznak ide, a gondolati érvényesség teljes elvitatása miatt, a diszkvalifikáló Lukács-minősítések – értelmezéseknek nem mondanám őket –, amelyek egész Lukács életművét ideológiai vagy más okból (bolsevizmusa, zsidósága, tanítványainak kozmopolitizmusa, ideológiai kártékonysága miatt stb.) eleve szemétdombra valónak tartják. Hasonlóképp nem tartoznak ide azok a biografikus és/vagy hatástörténeti munkák, amelyek nem tartják feladatuknak állást foglalni, hogy a Lukács-életmű 1920-as évek előtti szakasza miben jelent filozófiai értelemben releváns teljesítményt.

Velük állnak ellentétben tehát mindazok az értelmezéstípusok, amelyek valamely fokban és tekintetben *elismerik* Lukács ifjúkori munkásságának filozófiai értékét, ám más-más *platformról* teszik. Jelen könyv, mint ezt alcíme mutatja, az utolsónak említett, dilemmatikus beállítás jegyében született. Előrebocsájtom, hogy jóllehet az említendő beállításokban alapvető interpretációs és értékelési típusokat látok, ezek csak durva mintázatú rasztert adnak ki és jelenítenek meg, és természetesen nem törekednek teljességre a Lukács-irodalomra nézve.

1. *Negligálás – zárójelezés.* Ez mindenekelőtt Lukács önértelmezése. Ő, mint ismert, jórészt – habár nem teljes mértékben – megtagadta ifjúkori művei érvényét. Akkori írásait (leveleit, naplóját, kéziratait) egy heidelbergi széf acélkolumbáriumába zárta. Az igazi filozófiai ébredését Marxtól számító Lukács „elfelejtett fiatalságáról" írja Heller: „Nincs kétség: nemcsak elutasította, de el is felejtette. Azért

felejtette el, mert el akarta felejteni." (BI-I, 406) Lukács a maga ifjúkorát csak útkereső tanulóéveknek tartotta, amely elvezette őt Marxig, és ezzel az odáig vezető életszakaszt mintegy zárójelbe is tette.

2. *Paradoxon - szervesség.* Ez főleg Heller felfogását jellemzi Lukácsról, akinél ő mindig az etikai magatartás (hexisz) és formaadás (tevékenység) együttesét veszi szemügyre. A paradoxon kierkegaard-i értelemben veendő itt, két vonatkozásban is. Egyrészt: létezett az 1918 végén az „abszolút választás" jegyében, hitválasztó gesztusként meghozott (teológiai) előkészület ideje, ez volt Lukácsnál az ifjúkori életmű. Másrészt: ekkor ütközik ki a paradox szituáció Lukácsnál (amely aztán egész életére rányomja bályegét Heller szerint), hogy Lukács a rendszeralkotást tartotta legtöbbre, noha máshoz volt tehetsége (BI-I, 455): a „filozófiai esszéhez", mely épp a fiatalkori munkásságának alapműfaja volt. A 20-as évektől Lukács előtt, mondja Heller, két út állt: lemondás a filozófiáról vagy a maszk, és Lukács „a maskarádé mellett döntött". (BI-I, 416) A kettős értelmű paradoxitás - etikai és formaadói határhelyzet-döntésként - egyúttal paradox szervességet ad a Lukács-életműnek Hellernél, jóváhagyva Bloch szavait Lukács „növényszerű" gondolati útjáról: „Ebben a műveiben élő tiszta észlényben valóban volt valami az organikus természetből." (BI-I, 412)

3. *Ambivalencia - kettősség.* A „két filozófia egyben" gondolat első felvetője Lucien Goldman, aki a tragikusság és dialektika kettős rendjét látta meghatározónak Lukács pályaívén. Ez a kép a jellemző Márkus György és Vajda Mihály „alapképletére" is a fiatal Lukácsról, még ha „számításmódjuk" erősen el is tér egymásól. Márkus szerint Lukács egész „premarxista" periódusát „szinte periodikus szabályszerűségű" váltakozással kíséri végig a *„metafizikai-egzisztenciális és a történelmi analízis állandó párhuzamossága"* (BI-II, 41), néha egyazon művön belül is egymásba játszva. Vajda is ezzel a kettősséggel és, ami itt döntő, *nivelláltságukkal* azonosítja a fiatal Lukács ambivalenciájának kifejeződését. Jelentős különbség azonban, hogy ami körül ez az ambivalens, „ide-oda kapkodó" gondolati mozgás forog, az Vajdánál - Márkussal ellentétben, Hellerrel viszont hasonló módon - nem annyira a *kultúra* kérdése, mint inkább a filozófiai *hitválasztásé.* (BI-II, 334) Érdemes megjegyezni itt, hogy a lukácsi ambivalencia *szinkron* kettősségét Lendvai L. Ferenc *diakrón* módon mutatja be.

Szerinte két „szintézis" *egymásra következő* eleméről van szó Lukácsnál: „a 'művészetszociológiai' drámakönyv és az 'existenciálfilozófiai' esszékötet" a marxi nézetrendszer két egymással egyenrangú, de különnemű mozzanatának, a szociologizáló és az utópikus oldalnak „kétfázisú" elsajátítását mutatja. (*A fiatal Lukács*, 2008)

4. *Prioritás - hatékonyság.* Ez a kulcsszó-fogalompár is két Lukács-értelmező filozófushoz tartozik, csakhogy az ő beállításaik nem azonos irányba mutatva, hanem épp egymással ellentétesen rokoníthatók egymással. Fehér Ferenc és Nyíri Kristóf felfogásáról beszélek. Ők a lukácsi ambivalenciát *nem nivellált* módon, egyenrangúságuk elismerésével értik, hanem *hierarchikus* viszonyként, mindenekelőtt etikai értelemben. Az ellentétességükben rokon mintázatot Lukács szociológiai-történeti kiindulású *Drámakönyv*ének, illetve *A lélek és a formák* metafizikai-metahistorikus, „pántragikus" esszéinek diametrális szembeállítása, valamint prioritásuk ellentétes értékelése hordozza. A kulcspont mindkettőjüknél az, hogy mi adja a fiatal Lukács forradalmiságát és látásmódja hatékonyságát. Fehérnél a pántragikus esszék „romantikus antikapitalizmusa" az intranzigens attitűd példája. Ez „nem tud és nem akar a 'lélek' otthontalanságában és az 'élet' alantasságában megnyugodni", és etikailag felette áll a szociologizáló tudományosság „kérlelhetetlen szükségszerűségkultuszának", amit Fehér szerint a kultúra „nyíltan cinikus" alternatíváját valló Simmel neve fémjelzett Lukácsnál. (BI-I, 23) Nyíri Kristóf a szociologizáló „drámakönyv szellemének az esszékötet szellemétől olyannyira különböző" voltát homlokegyenesen ellentétesen látja: „a századelő Magyarországán nem a misztikus-messianisztikus filozófia hordozott forradalmi tartalmakat, hanem a *kultúrszociológia* mint ideológiakritika és valóságfeltáró *tudomány*". (Nyíri, 1980, 165)

5. *Homogenitás - vakfolt.* Másféle mintázat ütközik ki Radnóti Sándor elgondolásában, amely elsősorban a *Hozzátartozás az elutasított kulturához - a fiatal Lukács vakfoltja* című írását jellemzi (Radnóti, 2013). Radnóti másként reflektál Simmel jelentőségére Lukácsnál, mint Fehér vagy Nyíri. Radnótinál éppen Simmel jeleníti meg a lukácsi kultúra-felfogás alapvető problémáját. „Simmel ontologizálja a tragédiát", mármint a kultúra meghaladhatatlan elidegenedettsége tragédiáját, ami nála „befejezett tény". Ezen az áron azonban plurá-

lisnak tudja tartani a kultúrát magát: minden kultúra *másként* tragikus. A fiatal Lukácsnál ellenben ez nem lezárt, hanem „nyitott kérdés, amelyre nem szűnik meg külön-különféle, egymással gyakran összeegyeztethetetlen válaszokkal kísérletezni". De Lukács nem veszi észre, írja Radnóti, hogy „túlhomogenizálja a kultúrát"; nem veszi észre *vakfoltját*, hogy „mennyiben tartozik hozzá ahhoz a kultúrához, amelyet oly radikálisan elutasít". Lukács „antinómikus" válaszai Radnótinál az elidegenedett, tragikusan menthetetlen, „túlhomogenizált", monolit (nem plurális) kultúra képe köré rajzolódnak ki, más-más irányban keresik a túllépés esélyét („messianisztikus remény", „bölcsesség-utópia"), de mit sem látnak abból, hogy a túllépés keresése maga is éppen e meghaladni akart kultúrának a *sajátja*, ehhez tartozik.

6. *Dilemma – önmegújulás.* A saját Lukács-értelmezésem, amelyet az *Alaptalanul* című könyvem vonatkozó elemzései, valamint a jelen kötet írásai képviselnek, természetesen sokban támaszkodik a fent említett, reprezentatív interpretációk egyikére-másikára. Ebben az előszóban hadd szorítkozzam csak az értelmező beállítás tőlük eltérő vonásaira, ezekre is csak jelzésszerűen. Úgy látom, a lukácsi alapképlet kettőssége – akár paradoxonként, akár hezitálásként, akár az egymásra épülés módján fogjuk is fel – a „problématörténet" *konstans módon önmagát megújító dilemmáját* mutatja Lukácsnál kezdettől fogva, vagyis a Dráma-könyvtől kezdődően egészen a 20-as évekig, *A történelem és osztálytudat*ig. Ebben a közel két évtizedes dilemmatikus „problématörténetben" *van* alakváltozás, de *nincs* prioritásrend, alá-fölé rendelődés az önmegújuló dilemma két ága közt – egészen a 20-as évekig, e történet számomra leginkább „etikoteológiai" értelműnek látott lezáródásáig.

*

Komoly ösztönzést adott a jelen kötet összeállításához egy megfontolásra méltó kritika, amelyet Radnóti Sándortól kaptam éppen a fent említett írásában. Amikor kritikája először napvilágot látott 2013-ban a *Tiszatáj*ban, sajnos nem tudtam róla, csak nemrég, hogy a *Mérce* 2021-ben részben újra közölte, amely azt jelzi, hogy érvényét a szerzője fenntartja. Radnóti felfogása fontos tájékozódási pont volt és maradt számomra; nem beszélve

arról, hogy az alábbi Lukács-írásaim közül kettő is a megszűnésével sajnos pótolhatatlan űrt hagyó *Holmi* épp Radnóti által szerkesztett tanulmányrovatában jelent meg, ami nekem egyszerre jelentett megtiszteltetést és bátorítást; mindmáig hálás vagyok érte.

Radnóti kritikája a fiatal Lukács problématörténetének általam adott beállítására vonatkozott, és természetesen újból átgondoltatta velem saját felfogásomat, jó fél évtizeddel az után, hogy felhagytam „lukácsológiai" kísérleteimmel. Ez a számvető visszatekintés, mondhatni, afféle *pro domo* kihívás is lett számomra, hogy mennyiben látom vállalhatónak *most* az egykori értelmezésem keretét Lukácsról.

Mit vesz célba Radnóti ellenvetése nálam? Lényegében két dolgot: az értelmezői beállításomban kulcsszerephez jutó *iróniát*, illetve *dialogicitást*. Radnóti diagnózisa helytálló: valóban, alapvetően „a fiatal Lukács gondolkodásának dialogikus karakterére és az egész korai mű ironikus olvasatára" épül az életmű ezen szakaszáról adott értelmezésem. Radnóti viszont, mint írja, az irónia és dialogicitás helyett megmarad annál a narratívánál – itt Fehérre és Márkusra utal –, hogy „a fiatal Lukács ugyanazokra a kérdésekre antinómikus válaszokkal kísérletezett, mintegy újra meg újra nekifutott a megoldásnak, s ezenközben gyakran irgalmatlan bírálatban részesítette saját korábbi megoldásait" (ez és minden további idézet az említett Radnóti-tanulmányból való). Radnóti ellenvetése így szól:

> A dialogicitás kérdése az, hogy a 'mindkettőt ismerem, mindkettő vagyok' szellemében tudta-e [Lukács] ezeket a megoldáskísérleteket együtt látni, illetve egy műben megjeleníteni. Ám meggyőződésem, hogy Lukács az ilyesmit – leglesújtóbb szavainak egyikével – frivolitásnak érezte volna. Hiába volt az irónia nagy elméletírója, hiába tekintette mind a kritika, mind a regény konstituensének az iróniát, ő maga nem volt ironikus (...); *valóban* frivol volna azt gondolni, hogy a radikális végigvitelek egymáshoz való közelségéből együttlátásuk, együttes reflektálásuk *és* együttes elfogadásuk következik, vagy ellentétes konzekvenciáikat mérlegelve meg lehet egyezni a döntetlenben.

Radnóti szót ejt Lukács egyetlen teljes – befejezett és szcenizált – dialógusának (*Beszélgetés Laurence Sterne-ről*) két szereplőjéről is, mondván, egyikük Lukács saját eszméit közvetíti, míg a másik legfeljebb „elfojtott" nézettartalmait villantja fel. Ez az alább idézendő értékelés szintén az ellen szól (Radnóti akár explicit módon is érvvé tehette volna), hogy Lukács gondolkodási karaktere nem lehet dialogikus, hiszen még dialógusából is hiányzik a vitapartner nézetek „együttes elfogadása", egyenrangúsága.

A vitában Máté képviseli Lukács más írásaiból is ismert eszméit. Vince pedig talán azt, amit elfojtott. Retorikus ereje és a vitapartnerrel való egyenrangúsága abból származik, hogy ezek az elfojtott tartalmak itt az egyik fél szájából kiáradhatnak.

Az ellenvetés alapjául szolgáló érv Radnótinál tehát nagyjából így foglalható össze röviden.

(1) A dialogicitás és irónia ellentett nézetek együttes elfogadása: „megegyezés a döntetlenben".

(2) Még Lukács legreprezentatívabb dialógusában sincs szó eltérő nézetek közös elfogadásáról.

(3) Álláspont-nélküliséget jóváhagyni: ez Lukács szemében mindig is frivolitást jelentett.

(4) Lukács a frivolitást nemhogy elvetette, de meg is vetette, lesújtó véleménnyel volt róla.

(5) Ezért a dialogicitás és irónia fogalmai adta értelmezési keret nem érvényes a fiatal Lukácsra.

Bízom benne, hogy Radnóti érvelési menetét híven adom vissza, hasonlóan ahhoz, ahogy ő adott pontos dignózist az én olvasatom két alapfogalmáról: a dialogicitásról és az iróniáról. Azért remélem ezt, mert így talán világosabban kiütközhet, hogy mit látunk *másként*.

Az érvelés rekonstrukcióját öt elem alkotja. Ezek közül a (3) és (4) tekintetében semmi eltérés nincs Radnóti álláspontja és az enyém között. A fiatal Lukács „gondolkodási karakterétől" mi sem állt távolabb, mint a frivolitás. De mivel Radnóti jogosnak tűnő következtetésével (5) mégsem értek egyet, marad az, hogy felfogásom védelmének – amennyiben védhető – az első két pontra kell összpontosulnia.

Radnóti mellett van egy másik kiváló, általam szintén nagyra becsült kollégám, Tallár Ferenc, aki ugyancsak vitatja a fiatal Lukács dialogikusságára vonatkozó megállapításomat. Idézem:

A fiatal Lukács művei, az esszék... lezárt egységekként feszülnek egymásnak. Ezért nem dialogikus Lukács, még ha dilemmák szólalnak is meg műveiben. A dilemmák antinómiákká merevednek, mert az az én, az a szerző, melyben a dilemmák elevenek, elrejti magát az egységgé zárt, befejezett művek mögé. Felvállalva perspektívateremtő döntését, Lukács mindig az egyik teoretikus nézőpont mögé húzódik, s a látómező puszta tárgyává te-

> szi a többit, megszüntetve ily módon azt a drámai sorsvonatkozást, mely épp közöttük feszül. (Tallár, 2011)

Jól látszik, hogy Tallár ellenvetése más alapon áll, mint Radnótié. Radnóti úgy ismeri el a fiatal Lukács nézeteinek antinómikusságát, hogy a dialogicitást *együttes érvényűségnek* érti. Erre vallanak kifejezései (a Nietzschétől vett) 'mindkettőt ismerem, mindkettő vagyok', 'megegyezni a döntetlenben'. Ez tehát a nézetek IS-IS reprezentációja, konjunkciója. Tallár szintén kiemeli az antinómikusságot. Nála ellenben az szól a valódi dialogicitás ellen, hogy nincs egyenrangúság Lukács esszéiben, mert „Lukács mindig az egyik teoretikus nézőpont mögé húzódik". Ez tehát a nézetek VAGY-EZ-VAGY-AZ reprezentációja, diszjunkciója (hogy szintén rövid alakban adjam meg az álláspont lényegét).

Csakhogy két ellentett nézet, mint ezt épp Kanttól tudjuk, más alapon is lehet antinómikus, nem csak *konjunktív* és *diszjunktív* módon. Antinómikusságuk állhat abban is, hogy érvényük SEM-SEM; ez Kantnál az első két (matematikai) antinómia esete: a *privatív* mód, az érvény hiányának esete. Magam ezt a hiány-móduszt találom a fiatal Lukácsnál a dialogicitás és dilemmatikusság hordozójának; és ez az, ami miatt – alapos átgondolás után – sem Radnóti, sem Tallár ellenvetését nem tudom jóváhagyni.

Mit jelent az antinómikusság privatív módja, a SEM-SEM helyzet a fiatal Lukács elkészült, vagy töredékben, vázlatban maradt dialógusainál? Azt jelenti, hogy bennük sem az „etika", sem az „élet" emberének, sem a formaalkotók kasztjához, sem a jók kasztjához tartozónak nincs „igaza". Nem maradéktalanul (teljesen) nincs igazuk a válaszuknak, hanem egyoldalúságuk miatt *alapjukban véve sincs* külön-külön. Ugyanakkor, és ez kulcsfontosságú körülmény, Lukács csak az antinómikusan felvonultatott két platformot tartotta *egyedül elvileg elfogadható* életelvnek, releváns alapállásnak. Azonban életelvként mégsem tudta elfogadni sem egyiket, sem másikat a maga számára. Lukács tiszta „kasztokban" látta az életelvek *igazságát*, de *valóságuk* minduntalan közöttük rémlett föl benne, amelynek vállalása a „kaszthatár-átlépés" *igaztalanságával* jelentett volna egyet.

Ennek figyelembevételével a dialogicitás és dilemmatikusság mozgásterét nem úgy fogom fel az ekkori Lukácsnál, hogy (1, Radnóti) mindkét oldalnak igazat adna, de *féloldalasan*, mert egyik oldalt saját, vállalt nézetei adják, míg a másik „elfojtott" nézeteinek ad hangot, vagy, hogy (2, Tallár) az egyik oldal az *ő valódi* álláspontját tolmácsolná bennük, míg a másik csak asszisztál ennek kifejtéséhez. Nem, a dialogikus Lukács antinómikus nézet-szembesítéseire – esszékorszakában is, s utána is – szerintem az jel-

lemző, hogy egyik oldalnak sincs „igaza" bennük. Hanem mi győz helyettük?

Például a *Sterne*-dialógusban az az „igazság" győz, hogy sem az etika, sem az élet embere nem képes felülkerekedni *teljes értelemben* a másikon. Teóriában az egyik diadalmaskodik, az „életben" a másik: egyik sem tud mindkét téren győzelmet aratni a másik fölött. *A lelki szegénység*ben hasonló a helyzet: sem a formák, sem a jóság reprezentánsának nincs „igaza". Helyettük azé az „igazság", akinek Lukács – követve Eckhart mester rá nagy hatást vevő interpretációját – az életben maradás lehetőségét juttatja a dialógus két öngyilkosával szemben. Ő a harmadik pozíció képviselője: a jóért tenni kész, de a jók intuitív látására, az öngyilkosság előrelátására mégis képtelen Márta. Lukács töredékben maradt harmadik dialógusa, *Az ítélkezés* szintén nivellált nézetpozíciót mutat (ennek SEM-SEM szituációjáról lásd: AG). Itt sem Ervinnek, sem Pálnak, azaz sem az etikai alapú vádlónak, sem a hit elvű vádlottnak nincs „igaza". Elég felidéznem ezt a részletet a dialógustöredékből – „Ervin: gyáva. Pál: lelkiismeretlen. Az ellenfelek egymás ressentiment-tól eltöltött pszichológiáját valósítják meg."

A fiatal Lukácsnál a belső dialogicitás *két egyaránt releváns, ám egyenrangúan hiányos érvényű alapnézet ellentétében jelenik* meg, röviden: *dilemmaként*. Ennek alakváltozatairól szól a jelen kötet.

És most az iróniáról.

Az irónia álláspontját filozófiailag érteni és az ironikusság álláspontját vallani: ez két merőben eltérő dolog. Lukács szerint az ironikusság álláspontja a romantikusokat jellemezte elsősorban; ezt maga elutasította, mondván, ez a fajta irónia nem más, csak a „helyzet felett állás" improduktív pozíciója. Ez teljesen más pozíció, mint a filozófiailag felfogott irónia-fogalom.

Lukácsnak itt két mérvadó mestere volt: Hegel és Kierkegaard – egyikőjük irónia-koncepciója sem az ironikusságé vagy az ironizálásé. Hegel szerint az irónia „abszolút és végtelen negativitásával" történt meg a személyiség formaadása. A gesztus, mint mondja, Szókratész érdeme. Kierkegaard szerint viszont az irónia a *discrimen*, a végső és abszolút határ pozíciója. Egy határponti magaslaté, ahol – ez disszertációjának (*Az irónia fogalmáról*) kulcstétele – teljességgel elveszetté válik a múlt, és bármiféle tudás, biztonság hiányában hagyatkozunk rá – azaz szó szerint: vak hittel bizakodva – a jövőre. Ez, mint írja, Keresztelő János pozíciója. Ez a teológiailag és történetfilozófiailag értett irónia fog visszhangozni Lukácsnál

a *Regényelmélet* frázisában: „a költő iróniája az isten nélküli korok negatív misztikája" (RE, 542)

Van néhány vonás, amit másként látok már Lukácsnál – lásd a „harmadik etika" utóbb általam revideált gondolatát. Lukács iróniájára ez nem vonatkozik. Ezen kezdettől fogva nem ironikus alkatot, nem ironizáló retorikusságot értettem, hanem *filozófiailag* felfogott és ekként artikulált iróniát: Hegel és Kierkegaard irónia-fogalmát. Különben ezek kettőse és differenciája éppenséggel kiadja a fiatal Lukács kérdésének legfontosabb, legállandóbb alakját is: az egyént *konstituáló*, immanens formaadás és az egyénen túli, *transzcendáló* hitvállalás dilemmáját. Ezért ismételten átgondolva álláspontomat, Radnóti ellenvetését, az iróniára vonatkozó, abban, mint a dialogicitásban is, *frivolitást* sejtő gyanúját sem találtam igazoltnak.

Lukácsnál a benső dialogikusság antinómiáit nem az ellentett válaszai együttes elfogadása és a fölényes-ironikus belenyugvás uralta, hanem az önmaga előtti elégtelenségük keserű belátása. Az ebben rejlő kérdésesség a rejtély – a dilemmatikus Lukács.

*

Az évtizeddel ezelőtti ellenvetésekre az imént mondottakon túl hadd válaszoljon most – paradox módon – egy annál régebben született, 1987-es értelmezési próbálkozásom is (mielőtt ezt az egész kötet tenné): az első írásom, amely Lukácsról szólt. Ez jóval kevesebb tudással ugyan, mint amennyi ismeretre később tettem szert Lukácsról, de a maga kérdéssorával talán a későbbieknél hívebben tanúskodik arról, hogy ami a fiatal Lukácsban egykor leginkább megfogott és érdekelt, az felfogásának filozófiai értelemben vett iróniája, bensőleg dialogikus jellege, a kettősségplatformjaiban megújuló, dilemmatikus karaktere.

Remélem, hogy a most következő szöveg és a *Bevezető* ez után olvasható, szintén több mint három évtizede született, másik írása világosabbá teszi a felfogásomat Lukács „problématörténetéről". Arról a történetről, amely talán a fiatal Lukács *dilemmatikus narratívájának* hívható.

## Ugrás a sötétbe
Lukács és a Das Gericht
(1987)

Személyesség és teória, bensőségesség és megváltás, enteriőr és evangélium vonzásában élt a századelő, abban a hölderlini bizonyosságban, hogy „közeli és megfoghatatlan az Isten". Rajta kívül aligha volt korszak, amely annyiféle hitben remélte megválthatónak a maga védtelenségét és céltalanságát, s amely az igazi létezést és védettséget a jelentől annyira idegen világban látta csak elérhetőnek. „Boldog kort" látunk benne, mert a megváltás közelsége és megfoghatatlansága a legszemélyesebb életkérdéssé tette, hogy az ember ráleljen az igazi létezésre. S akik az elmélet útjain keresték a megváltást, mint Lukács György, azoknak sem idegen tárgy, hanem beszélhető nyelv volt a teória, amin a legszemélyesebb élmények és tapasztalatok fogalmazódtak meg. Két meggyőződés kényes egyensúlyára épült ez a kor: a világ teljes idegenségére és a személyes életút átalakíthatóságára – ezért kapott benne minden tett és gondolat etikai jelentőséget. Ebből az egyensúlyból születtek a kivonulás magányos és jórészt tragikus útjai, ki védettséget, ki megváltást keresve inkább. „Boldog kor" volt a századelő, mert ereje volt végigjárni az utakat: egy álomvilág lakója lenni, leroskadni a Törvény kapujában, vagy hallgatni arról, amiről beszélni nem lehet.

*

*Az ítélkezés* (Das Gericht) című etikai dialógustöredék és a hozzá tartozó vázlat Lukács György fiatalkori írása. Köztudott, hogy Lukács ekkori művei, a mégoly teoretikus írásokat is beleértve, elsősorban a lehető legérvényesebb életelv keresésének jegyében születtek. *Az ítélkezés*nek éppen az adja a jelentőségét, hogy abban az időszakban keletkezett, 1913-ban, amikor ez a keresés talán a legdöntőbb fordulathoz érkezik. Az a folyamat, amelybe a fordulat ágyazódik, átfogja a tízes éveket: ennek változásait – az életrajz néhány lényegesebb mozzanatának említése mellett – érzékeltesse a továbbiakban azoknak a kérdéseknek a sorozata, amelyek a fontosabb Lukács-írásokra utalva fényt vethetnek az életvezetés dilemmáira is. Az előzmények 1910 nyaráig nyúlnak vissza, ahhoz a jelentős összegzéshez, amikor – főleg Seidler Irmával, „egyetlen, igazi szerelmével" történt sza-

kításának hatására – Lukács írásaiban teoretikusan is kiformálódik a tragikusság életvelve.

*(Mi adhat jelentőséget az életnek? Mi az, aminek az erejénél fogva az ember kiszabadíthatja magát az irracionális világ szorításából? Létezik-e a művészeten kívül más, amiben testet ölthetne az értelem elveszett otthona, és amiben az egyértelműséget és átláthatóságot kereső értelem saját eredetére és céljaira ismerne? Mit adhatnak az életnek a művek, a formák, amiknek letisztult építménye a világ elvetemült üressége fölé magasodik? Vigasztalást vagy honvágyat? S ha többre kérdezünk: hogyan lehet formát adni az életnek? Hogyan tehetnénk akaratunk és értelmünk birtokává azt, amit a világ kaotikussága elvett tőlünk? Ha isten nélküli világban élünk, amely alaptalannak ítél bármiféle hitből táplálkozó reményt, akkor miféle létezést állíthatunk szembe az élet bornírt zűrzavarával? Van-e más út, mint amit a tragédia hőse jár: megalkuvások nélkül és egyedül eljutni a létezésnek arra a magasságára, amit élete lényegének ismert fel, s aminek elérésére rendeltetett? Akiben az élet félmegoldásai és félreértései újra és újra megerősítik a bizonyosságot, hogy képtelen a boldogságra, annak van-e más út, mint önmagában lelni fel rendeltetését és ott venni lélegzetet, a megformált, a tudománynak szentelt élet magasságában? És – Irma? Nem érte van-e még most is minden, két évvel szakítás után? Vagy az eleven életen kívül vezető út most már kizárja ezt a kérdést? És ha a másik segítségre szorul? Lehet-e több az, amit a magunk megformált, Műre hivatott élete a másikéval érintkezik, mint a segítség „egy korrekt, jó viszonyban"?)*

*

1911 májusában Seidler Irma öngyilkos lett, októberben meghalt Popper Leó is, Lukács legközelebbi barátja. Olaszország következett, majd Heidelberg – felejtés és munka, előkészületek a tervezett nagy mű, a *Művészetfilozófia* megalkotására. „Jégkorszak" két éven át: bénultság a legközelebbi emberek halálától, bűntudat Irmával szemben. Az élet, a Mű adott – de kanyarulatai 1911 késő őszén a halál, az öngyilkosság közelébe jutnak. Ez az év kegyetlen élességgel világítja meg át a tragikusság életelvét, elsősorban *A lelki szegénységről* című írásban –, s ha annak érvényét bensőleg nem is számolja fel, a határait pontosan kirajzolja.

*(Lehetett-e több a segítség egy korrekt, jó viszonynál? De nem az volt-e éppen a bűn, hogy egy olyan valaki próbált meg segíteni, aki a formák világában élve eleve nem volt képes többet adni, mint ezt az erőtlen „korrektséget"? Próbálhat-e jónak lenni az, akinek nem adatott meg a jóság kegyelme, akinek*

*az élete a Műben lelt értelmet a világgal szemben, s így képtelen a lényét teljesen a másik felé fordítani? Mit kezdhetünk azzal a belátással, hogy a magunk megformált élete csak „lelki szegénység" a jóság eleven életéhez képest? Mit tehetnek azok, akik a létezés csúcsán akarnak élni, ugyanakkor belátják, hogy képtelenek a megformált életnél magasabb rendű jóság elérésére? S akitől megtagadtatott a legmagasabb beteljesülés, annak mi jelentheti a megoldást: az a remény, hogy a Mű révén végül mégis részesedhet a megváltásban, vagy az öngyilkosság? Megszentelődhet-e a bűn, hogy erőtlenek voltunk jónak lenni, a Mű oltárán? Csakugyan van igazabb világlátás a tragikusnál? A vallásos talán? Vajon nem úgy kellett volna-e élni, hogy a másik jósága előtti alázatban elporladjon életünk gőgös és tragikus formája, és minden sérelmen túl azt mondani, hogy „a királynő nem tehet semmit, ami helytelen"?)*

*

1912 végétől Lukács Heidelbergben írni kezdi a *Művészetfilozófiát*, már nem „kísérleteket", hanem rendszert alkotva, Művet, aminek megteremtésére a formák embere rendeltetett. Legfeljebb „célközösségek" és „fegyverbarátságok" kísérik ezt a magányos utat. Lukács barátsága nem válik szorossá sem Ernst Bloch-hal, sem Balázs Bélával. A dermedtség évadait azonban megszakítja 1913 augusztusa: Lukács ekkor találkozik először Jelena Andrejevna Grabenkóval, akit a következő év tavaszán elvesz feleségül. A formák embere, akinek tragikus életelve a jóságnak, az „eleven életnek" a mérlegén megméretett és könnyűnek találtatott, ebben az időszakban lép túl a tragikusság szemléletén, mégpedig – a részben Kierkegaard, részben Dosztojevszkij nyomán – a „vallásos" életelv felé.

*(Mi az a felfogás, ami a világot mélyebben érti meg, mint a tragikus? Lehete itt alternatíva a bölcs élete, aki belátja annak a szenvedélynek az értelmetlenségét, amellyel a tragédia hőse beteljesíti rendeltetését, s aki e belátással visszahúzódik az élet zavaróan tarka birodalmából? Ebben a lemondásban, rezignációban nem őriz-e meg mégis valamit lényének legbensőbb tisztaságából? De a bölcs felismerése mindig intellektuális marad – ki az, aki tettekre képes akkor is, ha a világ nem nyílt ellenfélként áll a hőssel szemben, akivel a harc sorssá formálhatná az életet, hanem a maga valódi megfoghatatlan, fojtó kuszaságában? A mártír? S ha a mártír, aki belátja minden evilági létezőnek, szándéknak és tettnek a lényegtelenségét, látszat voltát, mégis feláldozza magát, teheti-e másként ezt, mint egy olyan bizonyosságra építve az életét, amely túl van a világ határain? Lehetne-e más az élete, mint vallásos? S másfelől kér-*

*dezve: hogyan lehet a jóság közelébe jutni, ha eredendően nem részesültünk a kegyelméből? Mi menthet meg a tragikus különállás bűnbe forduló megfontolásaitól, az elfordulástól, amely erőtlen minden igazi kapcsolatra és segítségre? Mi más vezethetne ki a tragikusság tehetetlen nagyszerűségéből a cselekvő jóság felé, mint az alázat hite, hogy az előtt, aki jó, soha nem lehet igazunk? S ha kegyelmet ígérő döntésnek éppen a mindent tudatossá tevő döntésünk állna az útjába, amelynek a hit csak ugrás a sötétbe, akkor vajon nem kell-e az élet legmagasabb értelme, a jóság nevében „antiracionális aszkétákká" válnunk? Hátha nem más a mi céltalanságunk sötétsége, mint az egyik isten alkonya és egy másik isten hajnala közötti éj sötétsége? De miféle világnak az istene az, akiért ki lehetne lépni a tragikus hős csábító ragyogásából és védettségéből?)*

*

A háború utolsó éveiben Lukács Heidelbergben él Ljénával: dolgozik a *Művészetfilozófián*, ugyanakkor messzemenően vállalja azokat az áldozatokat is, amelyek a Ljénával való együttélést kísérik. A segítség akaratának etikájából fakadóan nemcsak elfogadja Ljéna kapcsolatát egyik korábbi barátjával, de lehetősége szerint segíti is őt. A háborúval és annak etikai igazolásával való szembenállása, valamint az áldozatos együttlét benső terhei és követelményei egyaránt lecsapódnak az ekkortájt kialakuló Vasárnapi Kör beszélgetéseiben. Lukácsnál ebben az időben a „vallásos" életelv az egzisztenciális és esztétikai tartalmaknál általánosabb: történetfilozófiai és etikai jelentést kap. Korábbi művét félretéve, 1915 elején belekezd a Dosztojevszkijről szóló könyve megírásába, ebben körvonalazza a lehetséges megváltás világát, egyben itt igyekszik kidolgozni a „vallásos" életelv etikai követelményeit.

*(Milyen az a világ, amely megválthatná a jelent, a tökéletes bűnösség korát? Nem abban válik-e láthatóvá, amit Miskin, Aljosa vagy Szonja sorsa tár elénk: a személyes jótettben, a mind teljesebb, szeretetteli megértésben, a lelkeknek ama legtestvéribb közösségében, ahol önmagunkra találva eljutunk a másikhoz? Nem abból fakad-e ez a jóság, hogy a bűnt és szenvedést az ember – minden okszerű magyarázatnál mélyebb – lényegeként látja meg, mint ami mindaddig hozzátartozik, míg a szeretet hatalma, az egyetlen igazi hatalom meg nem váltja azt? Miért egyedül Dosztojevszkij juttat túl minket önmagunk keresésén? Azzal, hogy hőseinek bezáródó sorsán átdereng a megválthatóság, nem az általános bűnbocsánat vágyát és reményét gyökerezteti-e meg bennünk? Ha mégis van Isten, és a világ nem isten nélküli, amelynek bizo-*

*nyosságára a tragikus ember élete épült, akkor a neki megfelelő, de számunkra csak vágyott világ, az etikai demokrácia elérése milyen követelményeket állít elénk? Nem kell-e túllépnünk minden olyan kötelességet, amely nem a lélektől lélekig vezető utat építi, vagyis nem a lélekkel szembeni kötelességeket kell-e teljesítenünk azok helyett, amik a meglevő intézményekhez és etikához igazodnak? De ha a jövendő jóság-vezérelte világa szabadíthat csak föl minket, akkor milyen életet kell élni addig, amíg tehát – mivel nem részesültünk a jóság kegyelméből – nem lehetünk szentként nyitottak a másik ember felé? Hogyan siettetheti a mi formába zárt életünk annak a megváltásnak a világra jöttét, amelyben a lelkek testvéri közössége eltünteti a kényszerűen elválasztó formákat? S ha ehhez, a lélek megmentéséhez éppen a lélek feláldozása szükséges? Nem ebből a kérdésből nő ki a terrorista, a forradalmár élete, akinek a megváltás misztikus etikája nevében kell kegyetlen reálpolitikussá válnia, ha kell, ölnie, annak ellenére, hogy ezzel abszolút parancsot sért, a „Ne ölj!" parancsát, és nem csak a jelenkor képződményeivel szembeni kötelességeket?)*

*

Lukács 1916-ban sikeres habilitálása reményében nekikezd *Esztétikája* megírásának. Kapcsolata Ljénával – az elmélyült munkáról nem is beszélve – egyre inkább lehetetlenné válik, s ez 1917-ben végleges szakításhoz vezetett, aminek nyomán Lukács visszatér Magyarországra. A szakítás Lukács úgy éli át, mint ami bebizonyította, hogy képtelen a jóságra. Ez az újból megerősített bizonyosság, valamint az orosz forradalom kirobbanása és a mind nyíltabban fellépő magyar progresszió radikalizálódása egyaránt közrejátszhatott a lukácsi szemlélet további alakulásában. Ez a változás röviden talán úgy foglalható össze, hogy a „vallásos" életelv kritikája – ha behatároltan is, de – egyre inkább érvényessé teszi a politikai cselekvést a megváltás számára.

*(Elég erős-e a jóság a megváltáshoz? Nem az-e Dosztojevszkij világának mély, benső ellentmondása, hogy a látnokivá lett jóság képes ugyan a lélek bensejéből a bűnt, a szenvedést, az eltévelyedést a tudat fényébe emelni – de képtelen ezt a tudást megváltó tetté változtatni? A jóság a legmélyebb látás, de csak látás: nem ebből fakad-e a jó tehetetlensége, az, hogy a döntő napon Aljosa elfelejtkezik Dimitrijről? S ha másfelől az is kijelöli a jóság határát, hogy Miskin csak másokon tudott segíteni, magán nem, mivel nem tudta szeretni magát? Hogyan lehet megszabadulni a szenvedéstől, ha az túl mélyen gyökerezik az ember létezésében ahhoz, hogy a megismerés ereje és a szeretet melege*

*megválthassa? A teljes bűnösség jehovikus világában a szeretet és jóság óhatatlanul elveszti természetes közvetlenségét azáltal, hogy áthatja a megalkotottság – vajon a tiszta szeretetélet megjobbító elevenségéhez nem arra van-e szükség, hogy előbb eltöröltessék előle minden társadalmi akadály? A megválthatóság elérése szempontjából a művészet önmagába zárt tökéletessége, ellenteremtése nem úgy tűnik-e fel, mint hamis megállás, álkielégülés? Nem rendelkezik-e az elmélet, az esztétika szemlélődő alapállásánál nagyobb érvényességgel az a gyakorlati: etikai és politikai szándék, amely a világ megváltoztatására törekszik? De hogyan oldható fel az etika és a politika dilemmája, hiszen az etika az ember benső megváltoztatására irányul, a politikai viszont intézmények megalkotására-fenntartására, amik viszonylag függetlenek az ember benső fejlődésétől? Lehet-e más utat járni, mint azt, hogy olyan politikai intézményeket teremtsünk meg, amelyek kikényszerítő ereje elősegítheti az etikai fejlődést, s hogy ugyanakkor elvitassunk minden önértéket ezektől az intézményektől is, pusztán a szeretetélet eszközének tartva őket? Milyen etikával kell politizálnia annak, akinek a szemei elől nem veszik el a megváltás áhított világa? Szabad-e másnak elsőbbséget adni, mint az ember autonóm méltóságának, amelynek a nevében minden olyan cselekvés és intézmény ellen fel kell lépni, amely az embert puszta eszközzé teszi? – De szabad-e az embernek katolikusnak lennie anélkül, hogy ne legyen pápista?)*

*

Az életelv változásai, amiket ez a vázlatos áttekintés próbált érzékeltetni, behatóbb vizsgálat után inkább a folyamatosságról, a gondolatok egymásra épüléséről győzik meg az embert. Viszont Lukács érzékeny műkritikusból mégiscsak a szovjetkormány népbiztosa lett – és mi fordulat valaki életútján, ha nem ez. Mint minden igazán belülről formálódó életben, a fiatal Lukácséban sincs látványos pálfordulás, fordulat mégis van. Kizárólag az előzmények felől nézve 1911-ben, amikor minden létezési forma fölé helyeződik a jóság, a szeretetélet; kizárólag a következmények felől nézve viszont 1918-ban, amikor a politikai cselekvés válik a megváltáshoz vezető út legérvényesebb eszközévé. Úgy gondolom, hogy az életelv legérvényesebb teoretikus változása mégsem ezekben az időpontokban következik be, hanem 1912 és 1914 között: a tragikus életelv megrendülése nyomán ekkor körvonalazódik az a felismerés, hogy a formába zárt élet cselekvő kapcsolatba tud kerülni a legmagasabb céllal, a jóság, a szeretetélet világával.

## Időszerűtlen evangélista?
Lukács György: Megélt gondolkodás
(1990)

1989-ben megjelent egy könyv Lukács György életpályájáról - Lukács György: *Megélt gondolkodás. Életrajz magnószalagon*, szerk. Eörsi István, Vezér Erzsébet, Budapest, Magvető Könyvkiadó - és ezzel kapcsolatban, ha más nem is, de egy *majdani* félreértés minden bizonnyal megjósolható. Egy más kor olvasói nyilván feltételezni fogják ugyanis, hogy ama régi, átkos rendszer fél kontinensnyi összeomlásának évében a rendszerhez kötődő egyik legszámottevőbb filozófus életútját tanulságosnak találták a kortársak. Tanulságosnak kellett lennie előttük, hiszen túl voltak már rajta annyira, hogy az lehetett. Jogosnak látják majd feltételezni ezt, különösen, ha meggondolják, hogy akkoriban Lukácsról szólva „döglött kutyát" volt szokás emlegetni.

A könyv eddigi gyér kritikai fogadtatásából is megállapítható, hogy tévedni fognak. Részben azért, mert nem számolnak azzal, hogy kinek ezt, kinek azt volt (van) szerencséje temetni Lukácsban. Részben pedig azért, mert a lukácsi életműben elég sokan, és igen sokféleképpen érintettek; s ezért Lukács most is többnyire előbb lesz tárgya egy hitvallásnak, és csak utána a megértésnek (ha egyáltalán, persze). Félreértés ne essék, ez nem annyit jelent pusztán, hogy itt vannak a tanítványok és, mondjuk a mesterük által (is) súlyosan megbélyegzett alkotók; hogy jelen vannak a szellemi önállóságot és bátorságot elsőként tőle tanulók, az elfordulók és visszafordulók, az egykori kultúrpolitika rá hivatkozó fehérkesztyűsei és verőlegényei, egy minden eddiginél jobb baloldali alternatívát újfent nála keresők, a teoretikus rendszerének mazsolázásán „szaktekintélyekké" hízlaltak, az életmű-csak-egy-részét-de-azt-nagyon-szeretők, az utolsó „nagy elbeszélésen" nosztalgiázók. Persze hogy itt vannak, és beszélnek, vagy beszédesen hallgatnak róla. Csakhogy a sokrétű érintettség tehertételei következtében arról viszont valóban hallgatnak, hogy mennyiben nem beszélnek - ugyanarról.

Ha leültetnék egy asztal köré mindazokat, akik Lukács-ügyben érintettek, és szellemi szellemidézésre kerülne sor, akkor az asztrál-test lelki szemeivel körbepillantana az egybegyűlteken, aztán megrémülve az erős rágondolások teremtette (fantom)képek bőségétől, gyorsan lemondana a

megjelenülésről. Maga helyett pedig elküldené ama talányos üdvözletét, amely így szól: „Az én fejlődésemben, azt hiszem, anorganikus elemek nincsenek."

Lukácsról beszélni: ez talán nem más, mint kísérletet tenni arra, hogy a fenti üdvözletet meggondoltan viszonozzuk. Kétségtelen, hogy a személyes életút rekonstrukciója rendelkezik egyfajta teleológia-kényszerrel, mivel olyan gondolkodó még nem született, aki életére visszapillantván arra a meggyőződésre jutott volna, hogy szellemi kiteljesedés dolgában rosszabbul áll, mint korábban. S ha ráadásul az emlékező munkásságának jó része olyan eszmerendszer keretén belül mozog, amely maga is a teleológia dicséretétől hangos, akkor óhatatlanul gyanúperrel fogunk élni az önfejlődés organikusságának tételével szemben. Nem teremt bennünk nagyobb bizalmat az emlékezőnek az az eljárása sem, hogy az ún. marxista fordulatáig zsákutcában tévelygőnek láttatja magát, utána viszont (a Történelem és osztálytudatot követően) olyannyira biztos úton, hogy azon fél évszázad tapasztalatai egyszer sem tudtak olyan komoly akadályt emelni, amely letérítette volna róla.

Ennek ellenére helytállónak tartom az organikusságról szóló megállapítást – bár nem egészen a lukácsi értelemben. Az egész életműre jellemző legáltalánosabb gondolati keretek és eljárások ugyanis már igen korán kialakulnak, nagyjából az esszékorszak végére. Kialakul a hármas osztatú világfelfogás metafizikai tere, ahol a kaotikus és bűnös mindennapi élet fölött áll az egymással összemérhető erők tiszta küzdelme, élet-halál harca, amely a „legmagasabbra", az immanens megváltásra irányul. Világossá válik e filozófia messzemenőkig „aktivista princípiuma", amely minden igyekezetével azon van, hogy (tagadva a „szükségszerűségek" mindenhatóságát) tisztázza a hétköznapi élet és a megváltás közötti gyakorlati közvetítés lehetőségét. Olyan közvetítését, amely nem vesz más „anyagot", csak ami a hétköznapi életben benne van, ám amely mégsem szolgál másnak, mint csakis és kizárólag a megváltásnak. Kialakul az a „szolgáló" identifikáció, amely a személyes sorsot tökéletesen alárendeli e megváltás hordozójának. Kiformálódik az az eljárás, amely a hétköznapi élettől való gyökeres elfordulást – a megváltás etikai célja jegyében – kivonja az etika hatálya alól, s ott a bűnnek adott esetben konstitutív szerepet tulajdonít.

Én tehát erről a Lukácsról beszélek, s ha úgy tetszik, ezt a szisztémát *temetem* benne.

Más kérdés, hogy temethető-e. Szívesen osztoznék abban a hitben, hogy a kommunikatív cselekvés csapatai és a dekonstrukcionista alaku-

latok Nietzsche és Heidegger nevével ajkukon végleg bevették a metafizika utolsó erődítményeit. Azokat talán igen, s ez kétségkívül fontos dolog. Csakhogy például a bolsevizmus névre hallgató (cselekvés-filozófiai) üdvtant, mint tudjuk, nem valamiféle fatális tévedés hívta életre, hanem a lepusztult régiók „forradalomtól megfosztott forradalmiságának" eszkatológikus feszültsége. (Lukács sem „ragadt bele" az ódon metafizikába, hanem e feszültség és remény köré épített metafizikát.) A posztmodern filozófiák a centrum filozófiái, s jelenkori hegemóniájuk mindennél üdvösebb – ám ez, sajnos, nem változtat azon, hogy a periféria többnyire a felszabadítás teológiájának nyelvét beszéli: vagy a Pamjatyét, vagy éppen az iszlám fundamentalizmusét.

Eörsi bevezető megjegyzése egy hosszabb Lukács-idézettel indítja útjára a könyvet, amely – vitatva azt a tételt, hogy a betegből érthető meg az egészséges ember, s nem fordítva, a következőkkel zárul: „Én nagyon félek attól, hogy ha egyszer megírnám az önéletrajzomat, akkor mindenki azt mondaná, hogy ez egy romantikusan kiagyalt teória, mert nekem semmi patologikus vonásom nincsen. Hogy lehet, hogy énbelőlem nem lett egy buta ember, holott nincsen semmi patologikus vonásom?" Eörsi reméli, hogy az olvasók választ keresnek erre a kérdésre.

A magam részéről: igyekeztem. Nem feledve a kérdésben megbúvó szelíd öniróniát, mégis úgy vélem: a patologikusság jelen van Lukácsnál. Megpróbáltam körültekintően fogalmazni, Lukácsban ugyanis valóban nincsenek patologikus vonások, különösen nem abban az értelemben, ahogy ő használja a fogalmat („frusztrált, hisztérikus, szadista stb. ember"). S arról sincs szó természetesen, hogy ez a „sorsalakítás" lukácsi teoretizálására vonatkozna.

Nem, a patologikusság a „sorsalakító" teóriához való viszonyban van. Abban, hogy a gyökeres szociális egyneműsítésen alapuló társadalmi-politikai „programnak" éppúgy egy magasabb etika, mi több, ugyanaz a magasabb etika ad menlevelet, mint ahogy a „szolgálatban" identifikált személyes sorsformálásnak. Ezáltal a megváltás világtörténelmi hordozója iránt olyan patologikus elkötelezettségnek kell kialakulnia, hogy annak legembertelenebb lépései is etikai abszolúciót kapnak, vagy csupán egy helytelen taktikát illető feddést. Magyarán, a Párt nem követhet el olyan embertelenséget, amit ez az elkötelezettség végső soron ne hajlana – a világtörténelmi üdvösségre való tekintettel – méltányolni, s ez ne csöndesítené le a túl hangos ellenkezést (amint az Lukácsnál nem egyszer megtörtént). Az említett viszonyt pedig azért merem patologikusnak nevezni, mert az minden

olyan elkötelezettség, amelynek köreit egy ponton túl nem zavarhatják a tapasztalatok.

Olvasva e könyv írásait, bevallom, bizonyos fokig úgy vagyok Lukács életművével, mint ő volt Kierkegaard-éval: „Kierkegaard minden írásának, levelének és naplójának megjelenése könnyítette a magyarázatokat, és nehezítette a megértését annak, ami történt." (IM, 289) Ám ha a megértést megkísérelve mégis ki akarnám emelni a könyvben megjelenő egyik legfőbb „sorsviszony-szimbólumot", akkor ez az interjú leginkább dialógussá váló része lenne: a sztálini perek taglalása. „A pereket borzasztóságoknak tartottam - mondja Lukács -, és csak azzal *vigasztaltam magam*, hogy azt mondtam: mi ma Robespierre mellett vagyunk, holott ha a Dantonpert jogi szempontból vizsgáljuk meg, akkor az nem volt sokkal jobb a Buharin-pernél. A másik *vigaszom* az volt, és ez a döntő momentum, hogy ebben az időben az volt a legfontosabb kérdés, hogy Hitler elpusztuljon. Ezt nyugatról nem lehetett várni, csak a szovjettől, és Sztálin volt az egyeden létező Hitler-ellenes hatalom." (Kiemelések tőlem.) A későbbi felfogására vonatkozó kérdésre így válaszol: „Annyiban másképp látom a helyzetet, hogy Sztálinnak semmi szüksége nem volt ezekre a perekre. A Buharin-perrel teljesen elintézte az ellenzéket, és a nagy lefogatási hullámból politikailag semmilyen haszon nem származott."

Vigasztalások tehát vannak - kérdés: hogyan lehetségesek?

Mindenekelőtt figyelemreméltó, hogy mi az, ami nem szerepel az érvelésben, s ez az etika politikai érvényessége. Helyette három célszerűségi megfontolás jelöli ki a megítélés irányát: a történetfilozófiai, a világpolitikai és (ezzel összhangban) a belpolitikai célszerűség szempontja. Tekintsünk el most attól (amitől egyébként nem lehet), hogy ezek önmagukban véve helytállóak-e vagy sem, és magát az eljárást vegyük szemügyre.

Először is adva van egy történetfilozófiailag tételezett (és az etika viszonyítási pontjává tett) abszolútum, ahol létezhet ugyan rész, de nem létezhet „rész szerint való". Ennek beteljesítése a tétje ama kíméletlen küzdelemnek, amely evilági letéteményese és az azzal szemben álló erők között folyik. (Kénytelen vagyok ilyen nyakatekerten fogalmazni, Lukácsnál ugyanis a „letéteményesség" nem egyszerűen a Pártot jelenti, hanem azt, ami könyörtelenül végrehajtja a „rész szerint való" eltörlését, vagyis ami nemcsak a rész politikai-gazdasági totalizálásával száll szembe, hanem a „rész szerint valónak" magával a fennállásával is, mint pl. az „egyenlőtlenségek világa" vagy a „liberalizmus".) Az abszolútum letéteményesének természetesen egyneműnek kell lennie, ha - egyneműsítő céljával

összhangban - ereje maximumával akar részt venni a küzdelemben, s ez nyilvánvalóan erkölcsi kötelessége mindenkinek, aki abban osztozik vele. Más szóval: a politikai szféra „erkölcstelenítésével" együtt bekövetkezik az erkölcs redisztribúciója, nevezetesen, hogy mindazok, akik e győzelmet elősegítik vagy ahhoz akárcsak a legelőnyösebb taktikát mérlegelik, történetfilozófiailag már eleve erkölcsös tettet hajtanak végre.

Ezek után visszatérve a perek megítélésére: az e körül felizzó dialógus, Popper Leóval szólva, talán „félreértés-elméletileg" a legtanulságosabb. A kérdező többször is nekirugaszkodik, hogy azokkal kapcsolatban a célszerűségi megfontolások taglalásán túl erkölcsi megítélésüket is kicsikarja Lukácsból. A próbálkozás hasztalan volt, és nem is lehetett más; a kérdező elvárása ugyanis tévedésen alapult. Nem ismerte fel, hogy már a kezdet kezdetén a célnál van. Lukácsnál itt a politikai-taktikai mérlegelésen túl nincs „külön" etikai megfontolás, hiszen - mint láttuk - saját eljárásának logikája szerint maga ez a mérlegelés etikus. Üdvtani súlya van, paraklétoszi felelősséget tanúsít. Ugyanebben az eljárásban látom Lukácsnál a társadalmi-politikai tapasztalatok akceptálhatóságának szigorú határát, legyenek azok a történelem mégoly szégyenletes botrányai. Az az etika, amely a „rész szerint való" eltörléséig felfüggeszti az etikát, ki kell hogy oltsa a tapasztalás revelatív erejét és önmaga előtt cáfolhatatlanná teszi a konstrukciót, amelyen elkötelezettsége alapul.

Mindez, úgy gondolom, nem tett jót annak az egy helyütt „polgári radikálisnak" nevezett gyomornak sem, amelynek 1919-ben még „túl sok volt", hogy Kassák - Kunék lebukása utáni visszatáncolását követően - március 21-én „megint a kommunizmus hivatalos udvari költője akart lenni". Kénytelen vagyok az említett eljárás és elkötelezettség számlájára írni, hogy amennyit Lukácsban etikailag át tudott rendezni egy szeretett ember halála 1911-ben, annak töredékére sem volt képes százezrek halála vagy felkelése huszonöt, illetőleg negyvenöt év múltán.

A „morál abszolút zsenijének" etikai igényessége és érzékenysége saját rendszere és a tanítás felé fordult, s ott talán (következetesség és megbecsülés formájában) csorbítatlanul meg is maradt. A Párttal szemben azonban már a kompromisszumok igazolásában is helyt kapott, azokkal a „pogányokkal" szemben viszont, akik „az igazság alatt való fokon" álltak vagy egyenesen a világtörténelmi fejlődés kerékkötőinek ítéltettek, sajnos nem egyszer felfüggesztődött. Lukács egyik tragédiája, hogy ami teoretikus következetességhez mégis ragaszkodott ama „polgári radikális gyomor", azt permanens következetlenségként könyvelte el nála az üdvtan politikai,

szervezeti letéteményese. S csaknem Lukácson is beteljesült egy másik gyomor végzete, az, amelyről Lenin ír a pártos irodalomról szólva: „Erős a gyomrunk, kemény marxisták vagyunk. Megemésztjük ezeket a következetlen embereket."

# A dilemmatikus Lukács

## A LUZERNI PÁLYAUDVAR

A fiatal Lukács dilemmáiról
(2004)

> ...én nem küzdelmekben fejlődöm, hanem egészen növényszerűen. Ez nem értékelés; megállapítás. Ilyen vagyok, hát így kell élnem.
>
> (Lukács György: *Napló*, 1910-11)

A luzerni pályaudvar teljesen érdektelen az ifjú Lukács élettörténete szempontjából. Nem több, mint jelkép, egyszerű szimbólum. Hogy minek a jelképe Lukács pályáján? Egyetlen szóval kifejezve: az *irányváltásoké*.

1909 nyarán Lukács belekezd egy régebb óta tervezett dialógusába Laurence Sterne-ről. Ez a dialógus-esszé különös történetet mondhat magáénak azután. Először is azért, mert a dialógus eredeti koncepciójának kialakításába Lukács bevonta barátját, Popper Leót, aki, mint írja, egyenesen „keresztapai érzésekkel" (DM, 283) viseltetett a születendő mű iránt. Lukács nála tölti 1909 augusztusának nagy részét Wengenben, majd Luzernben, írja a Sterne-dialógust, amelyet azonban ott még nem sikerül befejeznie, csak miután visszatért Budapestre. A kész írást aztán elküldi Poppernek, aki elképedve állapítja meg, hogy az esszé alapgondolata időközben alaposan megváltozott. Szinte rá sem lehet ismerni az „egész szerelmi formá"-ra – hogy Popper kifejezését idézzem –, pedig eredetileg ez a forma adta volna a dialógus szcenáriójának lényegét. Popper hevesen értetlenkedik, amire Lukács így válaszol: „Azt én is érzem, hogy az erotikával baj van – ha úgy fogom fel, ahogy kezdetben, amikor még veled beszéltem róla, akartam írni. De tudod: nem készült el Luzernben és a végét később írtam Pesten – és sok kis változást az egész conceptioján. Az, amit te kifogásolsz, az igaz – de nem ez van intentionálva (persze kérdés, hogy az új kijön-e)." (DM 295, 302)

Lukács tehát irányt változtatott a Sterne-dialóguson belül Luzernból Pestre tartva, mihelyt elutazott Poppertől. A luzerni pályaudvarról feltehetőleg látható volt még a régi, valamint már az új koncepció. A régi, amely a szerelmi formával ironikus-önironikus keretbe foglalta volna a dialógus tartalmi vitáját, valamint az új, amely tragikus magaslatra helyezte

a dialógus egyik résztvevőjét, az etikai pozíciót képviselő Mátét, aki győz ugyan a vitában, de veszít az életben, és szimbolikus értelemben kivonul onnan.

És ki tudja, vajon erről a pályaudvarról nem látszódott-e már valami a későbbi, újabb irányváltásból is, amellyel a Sterne-dialógus bő egy évre rá, 1910 és 1911 fordulóján elnyeri legvégső formáját. Lukács ugyanis a dialógust még egyszer módosítja, amikor a *Lélek és a formák* német kiadásán dolgozik. Lukács túlnyomórészt nem a vita tárgyi menetén változtat ekkor sem, hanem csak a szerelmi szcénát beállító rendezői utasításokat fésüli át. Ezek önmagukban nem reprezentálnának koncepcionális váltást, ha nem kísérné őket egy sokkal fontosabb változtatás. Tudniillik Lukács megváltoztatja a pántragizmus etikai lovagjának nevét a dialógusban. Mátét a német kiadásban Jóakimra kereszteli át.

Miért paradigmatikus ez a névcsere? Jézus egyik követőjének, Máté apostolnak a neve helyett Jézus egyik elődjének, evilági felmenőjének, Mária apjának, Joákimnak nevét kapja a dialógus ama résztvevője, akinek végül ki kell vonulnia a színről, a „szerelmi formából". Vagyis ki kell vonulnia az életből, akár csak az idős Joákimnak, aki – mint ismeretes – sokáig tartó terméketlensége, gyermektelensége miatt kitaszíttatván a Templomból a pásztorok közé kellett hogy meneküljön, a pusztába, hogy ott kérje Isten kegyelmét. Az, hogy mindez miért tükröz koncepcionális változtatást, csak egy másik módosításból derül ki. Lukács ugyanis nemcsak a Sterne-beszélgetést, tehát a magyar esszékötete záródialógusát változtatja meg ekkor, hanem egyszersmind kötete nyitódarabját is. Mert a *Levél a 'kísérlet'-ről* című program-esszéje végét is kicseréli a német kötetben.

A legdöntőbb változás azt érinti ez utóbbi írásban, hogy ki fia-borja végül is az esszéista – ki ő, akiről mindeddig úgy tudtuk Lukácstól, hogy fölöttébb hasonlatos a tragikus hőshöz, hiszen az esszéista is egyfajta sorspillanatot él át, amikor a műformákkal találkozik, Lukács szavait idézve: „A kritikus sorspillanata a formába-növés pillanata..." (LF 20) Most viszont, 1910-11 fordulóján, amikor Lukács átírja ezt a program-esszét, kiderül, hogy az esszéista nem *követője* valakinek – az individuális megváltás paradigmatikus alakjának, a tragikus hősnek –, hanem *elődje* valaminek. Mint Lukács fogalmaz immár: „Az előfutár tiszta típusa ő..." Hogy kinekminek az előfutára? A „nagy megváltó rendszeré", hogy megint őt idézzem, „a végső cél szükségszerű eszköze", „az utolsó előtti fok ebben a hierarchiában". Legvégül pedig azt a képet idézem az átírásból, amely a Sterne-dialógus színpadáról kivonuló Máté-Joákim figurájához a legközvetleneb-

bül kapcsolódik: hogy az esszéista „a keresztelő..., aki kivonul, hogy a pusztában prédikáljon valakiről, aki eljön, és akinek ő maga a saruját megoldani sem méltó." Az esszéista tehát immár nem a tragédia hőse, hanem a kegyelemdrámáé. Nem tragikus, hanem vallásos hős. Nem a rezignáció lovagja, hanem a hité.

Ha tehát nem pusztán műként, műformaként olvassuk a Sterne-dialógust, hanem történetként, egyfajta memoires-ként, akkor arra a következtetésre jutunk, hogy Lukács benne éppenséggel kétszer változtatja meg saját koncepcióját. A tragikomikus hangoltságú, keserűen ironikus-önironikus pozícióból, amely Luzernben még megvolt 1909 nyarán, először átlép egy tragizáló, pántragikus pozícióba, aztán pedig, jó egy évre rá, ezt a pántragikus-etikai alapállást überolja az eszkathológiai-vallásos dimenzióval. Teszi ezt úgy, jegyzem meg, hogy a kisebb-nagyobb átírások másfél éves története alatt Lukács mindvégig fenntartja meggyőződését a dialógus érvényességéről, értékéről, és vele ama helytálló, pontos ítéletét, hogy benne, idézem, „aesthetikai formát kap a morális probléma". (DM, 349) „Érted-e", próbálja magyarázni Poppernek, „miért mélyebb ez akkor minden írásomnál? Mert a formája: minden írásomnak a kritikája, az én egész életformámnak a kritikája." (DM, 302)

Mielőtt lezárnám e bevezetőt, hadd rögzítsem az akrobatika tényét. Egy bakfisosan hebrencs észhasználattal még ellenségei által sem vádolt filozófus rövid idő alatt kétszer tudott bemutatni teoretikus piruettet egyazon művével. Mégpedig úgy, hogy törékeny egyensúlyú műve dialogikus alapkompozícióját a mutatvány közben egyszer sem ejtette. Eszembe jut, hogy Lukács „szatírjátéknak" nevezte a Sterne-dialógust (DM, 306), ezt az egyetlen, fennmaradt dramatikus művét. Ami azt illeti, ebben a szatírjátékban bízvást otthon éreznék magukat *A tragédia születése* szatüroszai, akik, mint ismeretes, az átváltozottak kórusát alkotják Nietzsche szerint az attikai tragédiában.

A luzerni pályaudvarról látni egy művet, amelynek platformjai változtak, ám maga a mű, hogy úgy mondjam, mégis egyben maradt. Következésképpen az, ami egybefogja és megtartja ezt az írást a platformok változása ellenére, valami több és más kell hogy legyen, mint maguk a teoretikus platformok. A lukácsi problématörténet tehát több és más kell hogy legyen, mint az egyes témák, tárgyterületek teoretizálásának krónikája. Röviden: ez a problématörténet több és más, mint problematizálások története.

Van egy kérdés, amely régóta foglalkoztat a fiatal Lukácsnál. Ez elnagyolt fogalmazásban úgy hangzik, hogy miben ragadható meg nála az intellektuális életút fordulatainak rendje. Emelkedettebb hangfekvésben, mi nála a problématörténet algoritmusa. Ha már pályaudvart emlegettem, úgy is feltehetném a kérdést, hogy merre találhatók a legfontosabb váltók azon a rendezőpályaudvaron, amelynek kiterjedt szisztematikáját úgy hívjuk: Lukács ifjúkori gondolkodása.

A problématörténet vége ezen a pályaszakaszon nyilvánvalóan a bolsevik fordulat. Még pontosabban: az a nevezetes, sokakat meglepő irányváltás, amely *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* és a *Taktika és etika* között végbement 1918 vége és 1919 eleje között, ennek közismert hozadékával, Lukács belépésével a kommunista pártba 1918 december közepén. Ez a fordulat az ifjúkori pályaszakasz lezárása.

Teoretikusan nézve azonban – mármint az etikai mérlegelést tekintve – a két cikk platformja inkább mérleghintához, libikókához hasonlít. Ki hoz nagyobb, valódibb, monumentálisabb áldozatot? A szociáldemokrata, mondja Lukács *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* végén, hiszen ő „tudatosan feláldozza" „meggyőződésének... tisztaságát", hogy „magát feláldozva bár, az egész szociáldemokráciát valósítsa meg és ne annak egy a centrumát elvesztett töredékét". (F, 41) Nagyobb áldozatot hoz tehát, mondja Lukács, mint a forradalmi terrorista, azaz a bolsevik a maga „hirtelen hőstettével". Ezzel szemben alig pár hónap múlva az áldozat-rangsor éppen az ellenkezőjére vált. A *Taktika és etiká*ban már a bolsevik lesz az, aki a történelemmel szembeni lelkiismerettől és felelősségérzettől áthatva a legnagyobb áldozatot hozza. Hiszen ő úgy gyilkol, hogy közben „tudja, megingathatatlanul és minden kétséget kizárólag tudja, hogy gyilkolni semmi körülmények között sem szabad". Az átmeneti terror magára vállalásával tehát nemcsak „tisztaságát" áldozza fel, hanem saját „erkölcsét, lelkét". (F, 132)

Rangsorcsere igen rövid időn belül a végső etikai instancia kérdésében, az áldozathozatal mértékének mint etikai értékmérőnek a dilemmájában: ez az ifjúkori problématörténet vége. Libikóka.

S most lássuk, mi e történet kezdőpontja. „Hebbel–Ibsen: a problématörténet kezdetei", így szól az idős Lukácsnak a *Megélt gondolkodás*hoz írt vázlata, a „Megjegyzések az önéletrajzhoz" egyik pontja. (CV, 485) Tűnődöm, hogy mi emlékeztet engem olyan erősen ebben a *gondolatjelben* Hebbel és Ibsen neve között – megnyitván az ifjúkori pályaívet – a tíz évvel későbbi dilemmára e pályaív lezárásakor, amely, mint láttuk, az

áldozathozatal nagyságának mérlegelésében fölöttébb ingatag módon kötötte össze a szociáldemokratát és a bolsevikot. Az, hogy a Hebbel–Ibsen gondolatjel ugyancsak elég billenékeny konstrukció.

Mondhatni, libikóka már ez is. Mert a Hebbel-Ibsen kétalakos portré, amely Lukács első nagy művének, a *Dráma*-könyvnek a központi diptichonja, eltérő értékelést kap a munka első változatában, az 1907-es pályamunkában és annak két évvel későbbi átírásakor, a végső szövegben. Először Ibsen van fenn, Hebbel inkább lejjebb. Először ezt írja Lukács 1907-ben: „Ibsen drámái összességében benne van az egész modern élet; az ő drámái együtt monumentálisabbak Hebbel összes drámáinál". (DFI, 109) Két évvel később, 1909-ben viszont a monumentalitás-viszony pontosan az ellenkezőjére fordul a tragikus Hebbel és a tragikomikus Ibsen között Lukácsnál: „Ibsen drámái... színesebbek és elevenebbek a mindig kissé kopár és vértelen Hebbel-tragédiák-nál, amelyek viszont monumentálisabbak övéinél." (MD, 270) A libikóka átbillent: Hebbel fenn, Ibsen lenn.

Érdemes menet közben leszögezni a tényt: Lukács ifjúkori problématörténete azzal kezdődik és azzal végződik, hogy kezdetben a tragikai monumentalitás kérdésében, végül pedig az áldozathozatali monumentalitás kérdésében foglal el rövid időn belül diametrálisan ellentétes pozíciót. Nem maguk a gondolkodási fordulatok foglalkoztatnak ebben, hanem inkább Lukács gondolkodásának – nevezzük így – konstans ingatagsága egy nyilvánvalóan döntő ponton. Ama „dialektikus lebegés", ahogy a Naplójában fogalmaz magáról: hogy az élete úgy van „beállítva", hogy minden életprobléma „egy feloldhatatlan hallgatáson, a mérleg igen és nem szára közötti egyensúlyán alapul". (CV, 447-448) Azt kérdem mindezzel, hogy milyen értelemben problematikus önmaga előtt ez a gondolkodás, miben ütközteti ki legsajátabb kérdésességét ezekben a gyors átváltozásokban. Vagy másképpen: mi az invariáns elem a lukácsi dichotómiákban? Mert hogy ezekben a gyors fordulatokban van valami állandó és mozdulatlan, arra nézve bizonyára elég, ha emlékeztetek Márkus György megállapítására Lukács kérdéseinek állandóságáról: „'Nem' és 'igen' – diametrális ellentétek, de ahol álláspontokat a tagadás ily világosan kifejezett viszonya állít szembe egymással, ott ezeknek – épp e viszonyok természetéből kifolyólag – intimen kell érintkezniük is. Ahol a válaszok polárisán ellentettek lehetnek, ott a kérdésnek kell azonosnak lennie." (BI-II, 37-38)

A kérdés hát feltehető úgy is, mi érintkezik „legintimebben" ezekben a kontradikciókban, ezekben a különös libikóka-átfordulásokban. Miért

épp ez a kérdés? Mert egy problématörténet menetében joggal feltételezhető, hogy ahol a legélesebb a fordulat a történetben, ott mutatkozik meg legtisztábban a probléma. Az éles elfordulásokról lehet leolvasni legvilágosabban, min fordul meg Lukács gondolkodása. Hogy mi az azonos kérdés: mi a mérleghinta mozdulatlan „tengelye".

De előbb arról, hol van még efféle hirtelen és gyors fordulat a fiatal Lukácsnál. A válasz kézenfekvő, hisz elég jól ismert akár Lukács visszaemlékezéseiből is: 1914-15 fordulóján, amikor Lukács félreteszi a *Heidelbergi Művészetfilozófiát*, hogy a jóság etizálása és a „lélekvalóság" történetfilozófiai utópiája jegyében nekifogjon a *Dosztojevszkij*-könyvnek. A fordulat, mint köztudott, a műalkotás és művészetfilozófiai rendszer metafizikai státuszát érinti a legmélyebben: az előbbi objektíve, az utóbbi szubjektíve szűnik meg ígérete lenni a megváltásnak, úgyszólván egy csapásra. Alig hogy megdicsőültek a műalkotások az evilági beteljesülés fényes példáiként, az empirikusban egyedül lehetséges megváltás fényhozóiként a 10-es évek elején, most egyszeriben luciferikussá válnak, alábuknak a „tökéletes bűnösség korának" éjszakájába (a *Regényelmélet* híres fordulatához lásd még CV, 266).

Ezzel immár számba vehető mindhárom átfordulás, metanoia a fiatal Lukács pályáján. Az első a pántragikus megváltás fordulata 1909-10-ben a *Dráma*-könyv átírásával és *A tragédia metafizikájával*. Arccal az „önnönvalóság" felé. A második az eszkathológiai megváltás fordulata 1914-15-ben a *Dosztojevszkij*-könyvvel. Arccal a „lélekvalóság" felé. A harmadik a politikai megváltás fordulata 1918-19-ben, mondjuk, a *Taktika és etikával*. Arccal az „etikai demokrácia" megvalósítása felé. Kérdés, mi olvasható le közös vonásként erről a három radikális fordulatról.

Keresem mindenekelőtt, hogy kik azok, akik paradigmatikus figurákként ott állnak mindháromnál. Én kettő ilyenre akadtam.

Egyikük *Hebbel*. A *Taktika és etika*, mint ismeretes, a híres Hebbel-idézettel zárul: „És hogyha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám." (F, 132) Az már kevésbé közismert, hogy – túl Hebbel monumentalitásának fölértékelésén a *Dráma*-könyv átírásában – már az első fordulat idején ott szerepel ez a mondat Lukács 1909-es jegyzetfüzetében (*Notizen IV*, kiadatlan), ama sokatmondó megjegyzésnek a kíséretében, hogy „Tragikus embereknél a 'That' (tett) a fontos". De ott van Hebbel a középső fordulatnál is, a *Dosztojevszij*-könyv idején, hadd idézzem Lukács levelét Paul Ernsthez 1915 májusából, amely a forradalmár etikájáról szól: „Itt – a lé-

lek megmentéséhez – éppen a lélek feláldozása szükséges: egy misztikus etika alapján kell kegyetlen reálpolitikussá válni, és megsérteni az abszolút parancsot, amely nem a képződményekkel szembeni kötelezettség, a ‚Ne ölj!' parancsát. Legbensőbb magvában ez mégis ősrégi probléma, amelyet talán Hebbel Juditja mond ki a legélesebben: 'és ha Isten közém és nekem rendelt tett közé bűnt helyezett volna – mi vagyok én, hogy ez alól magamat kivonhatnám?"' (LEV, 595-596) Hebbel nevezetes kérdése tehát Lukács mindhárom fordulatánál felhangzik.

A másik paradigmatikus figura, aki libikóka-átfordulásoknál rendre feltűnik: *Kierkegaard*. Az első, pántragikus fordulat idején, mint Lukács is gyakran emlegette, Kierkegaard a főalak, egészen pontosan a kierkagaard-i gesztus, a tisztán morálison túlvezető, áldozathozatali döntés etikuma. Lukács úgy is jellemzi ezt az első fordulatot, hogy „út Kanttól Kierkegaardhoz". (CV, 281) Fehér Ferenc tanulmányaiból jól ismert továbbá, hogy a második átfordulásnál, *A regény elmélete* születésében is kulcsszerepet játszik a dán filozófus, hiszen az eszkathológiai fordulat művéhez Lukács, mint többször elmondja, Kierkegaard Hegel-kritikájából kapta a legerősebb inspirációkat. Mint Lukács írja önmagáról: „A regény elmélete szerzője számára Kierkegaard egyre fontosabb szerephez jutott." (CV, 266) Végül a harmadik átfordulásnál, az 1918-19-es politikai metanoiánál is jelen van, ott áll Kierkegaard. A *Taktika és etiká*ban a metaetikai megfontolás végső, etikai dilemmáját Lukács éppen arra a fogalomra hegyezi ki, amit korábban Kierkegaard-nál elemzett: az áldozatra, az áldozathozatal mértékére és valódiságára. Kierkegaard (inkognitós) jelenlétét mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy a cikk egyik kulcstézisét – „Hegel rendszerének nincs etikája" – Lukács később expressis verbis kierkegaard-i „szemrehányásnak" nevezi. („Hiszen látjuk, [hogy Kierkegaard – H. O.] kénytelen a hegeli történetfelfogással egy etikát szembeállítani, s általánosságban és állandóan azzal a szemrehányással illetni a hegeli filozófiát, hogy nincs etikája." ÉT, 21.)

Látnivaló tehát, hogy ahol az ifjú Lukácsnál a megváltás szelleme lendül egyet, Hebbel és Kierkegaard ott van valahol a közelben. Kettősük alkotja azt a foglalatpárt, mondhatni: kettős szorítópántot, amely Lukács zavarba ejtő hirtelenséggel változó platformjait szilárdan rögzíti a legfőbb ifjúkori dilemmák tengelyéhez. Kérdés, miért éppen ők rögzítik a mérleghinta tengelyét.

A válasz látszólag könnyű. Hiszen Hebbel Lukács számára az etikai rendszerek belátott relativizmusán túli etikai abszolútum tragédiaírója. Ki-

erkegaardban pedig éppen a metaetikai döntés, a gesztus etikuma foglalkoztatta Lukácsot leginkább. Ráadásul, a többször idézett hebbeli kérdés és a kierkegaardi gesztus egyazon pontra mutat: a bűn és az áldozat viszonyára, röviden az áldozathozatal problémájára. Ez világos. Csakhogy: miért lesz az áldozathozatal etikai kérdéséből Lukácsnál filozófiai kérdésesség? Más szóval, mitől lesz számára egy metaetikai problémából a legmélyebb filozófiai, sőt egzisztenciális dilemma?

Azért, kockáztatom meg a választ, mert az etika vagy metaetika nem önmagában kérdéses Lukácsnál, hanem csak és kizárólag annak vonatkozásában, amelyre feleletként kellene szolgálnia. Feleletként – mire? Röviden: a történeti-valóságos létezés, a valóság valóságosságának kérdésére. Arra a minden etikai válasznál eredendőbb kérdésességre, hogy ami a valóság nevet bitorolja, az Lukács szerint pusztán a heterogenitás világa: értelmetlen. Még attól is távol van, hogy disszonáns legyen. A tiszta történelmi létezés pedig, mint Lukács fogalmaz, „inkongruens valamely rendező értelem apriorijához". (LF, 219) Inkongruens, összemérhetetlen, azaz immanens értelem nélkül való.

Szívesen fogalmaznék úgy – nem polemikus éllel, csupán a hangsúlyok pontos feltüntetése végett, tehát a rend kedvéért –, hogy nem a kultúra, nem az etika, nem a forma, nem a megváltás és nem is a közvetítés volt Lukács egyetlen gondolata. Hanem a realitás. Pontosabban: az értelemmel kongruens realitás elérése, ami kétfelől néz szembe azzal, hogy az irrealitás sivataga egyre nő.

Ez magyarázza Lukács kettős követelését, amely filozofálásában kezdettől fogva jelen van. Valóságot teremteni valamilyen értelemadó gesztussal a heterogenitás világában, amelyet minden ízében áthat, sőt szétmállaszt az irrealitás. Másfelől pedig valóságot adni a megváltottság szféráinak – legyen az művészet, jóság vagy a tisztán etikai demokrácia –, amelyeket ellenben az fenyeget, hogy elszigetelődnek, atomizálódnak, utópikussá válnak, és végül minden ízükben idealizációkként végzik.

Ha jól látom, ebből fakad az a filozófiai probléma, amely újra és újra etikai dilemmaként ütközik ki a fiatal Lukács pályáján. Mi inkább a teendő: szakítani az adva levő világ irrealitásával, a heterogenitással, azaz egy reális gesztussal megsemmisíteni annak látszólagos valóságát, *vagy* egyre növelni a kéznél levő idealitások realitásfokát, egyre többet előlegezni már most is azok beteljesítendő, teljes valóságából? Más szóval, etikailag melyik a valóságosabb, a realitás-teremtés szempontjából pedig melyik a produktívabb tett: szakítani az adva levő irrealitással, radikálisan, a vég-

céllal inadekvát (nem etikai) eszközökkel, *vagy* a végcéllal adekvát (etikai) eszközökkel előlegezni a beteljesítendő realitást.

A hirtelen fordulatok azok a pillanatok lesznek a fiatal Lukács pályáján, amikor Lukács a radikális szakítás erősebb realitásfoka mellett voksol. Méghozzá úgy, hogy ezt a szakítást a másik út, az előlegezés magasabb rendű útjáért meghozott szükséges áldozatnak fogja fel. Magát pedig annak, aki a „kerülő út" áldozatát meghozza. Akkor következnek be a fordulatok, amikor Lukács bizalma a kívánatosabb, szelídebb, a megváltáshoz biztosan elvivő „közvetlen utak" realitása iránt a kritikus pont alá zuhan. Amikor azok legminimálisabb realizálódása is előbb egy szigorú előfeltétel, a realizálhatóság elemi előfeltételének megteremtését látszik követelni, és amit minden további lépést megelőzően valósággá kell tenni. Ez a „kerülő út" etikája. Úgy tűnik, rendre ez adta meg nála az áldozat értelmét, saját terminológiájával élve: a disszonancia egyneműsítő etikai gesztusának életértékét. (Az egyneműsítés és a disszonancia kulcsszerepéről Lukács ifjúkori munkásságában lásd AG, különösen 134. ff, valamint a jelen kötet további írásait.)

Amint a Poklok kapuiból reális kilátás nyílt valamely újabb Paradicsomra, Lukács azonnal útnak eredt felé, de aztán – talán mert (vak)hite mindig kissé rezignáltabb és szkeptikusabb volt a kelleténél – némi habozás után mégis irányt váltott, és inkább Purgatóriumbeli munkára jelentkezett. Valóban: eleven „növényként" fejlődött, és valóságos (nem szimbolikus) áldozatot hozott. Ha az emberiség göcsörtös fáját tisztítótűzzel ki lehetne egyenesíteni, áldozata nem is lett volna hasztalan.

## Egy kripto-esztétika antinómiái
Lukács György: Az esztétikum sajátossága
(2005)

> Itt természetesen felvethető a kérdés: miért Művészetfilozófia? De ez nem lehet kérdés a számomra, ez annyi, mint: miért én?
>
> (Lukács levele Salomo Friedländerhez, 1911. július közepén, LEV, 390)

> Mást éltünk meg, mint amik voltunk, mást írtunk meg, mint amire gondoltunk, mást gondoltunk, mint amire vártunk, és ami megmaradt, az más volt, mint amit terveztünk...
>
> (Gottfried Benn: *Doppelleben*, idézi Lukács ES-II, 714)

Kripto-esztétika: sajnos nem volna minden szempontból terméketlen félreértés, ha ez a fiatal Lukácsnál bevett kifejezés egyesek fülében úgy csengene most, hogy – *kripta-esztétika*. A síri csönd ugyanis, amely *Az esztétikum sajátosságát* évtizedek óta körülveszi, egy szemlátomást halott esztétikai művet övez. Túlbecsülnénk ezt a visszhangtalanságot, ha kísérteties némasággá vagy agyonhallgatássá stilizálnánk. A síri csönd a közöny és feledés szótlansága, a tökéletes érdektelenség tanújele. Ez természetesen befolyásolja a jelenkori kritikai újraolvasás, egyáltalán a mai befogadás hallgatólagos elvárásait, melyektől persze nem mentes az esztétikai-filozófiai írások recepciója sem. Ugyanis egy szemlátomást halott művel, pontosabban a néma utókor ítéletével szemben a *legkritikaibb* viszony nyilvánvalóan a feltámasztás, a megelevenítő újraértelmezés volna. A mű visszavezetése a jelenkori értelmezőkhöz, mostani vitáikhoz, megfontolásaikhoz, hogy a mű elfoglalhassa az őt megillető helyet.

Ám mi a helyzet akkor, ha a Lukács kései esztétikáját leginkább megillető helynek éppen a kripta tűnik? Mi a kritikai teendő akkor, ha valaki a tartalomnak eszközként alárendelt formáról, az „emberi nem álláspontjá-

ról nézett világszemléletről", az avantgarde „anarchisztikus, nihilista individualizmusáról", a Rock'n Roll „revizionizmusáról", Sztálin „rendkívüli okosságáról", továbbá a szocialista világkorszak Lenin jósolta, nyilvános arany-WC-iről olvasva[1] nehezen szabadul a benyomástól, hogy ennél élettelenebb esztétikát még nem hordott hátán a Föld?

Úgy vélem, kritikai teendő ekkor is akad: elkerülni, hogy a politikai irányzatosság és az ízlésbeli elavultság *esetleges* példái alapján állítsák ki egy esztétika halotti bizonyítványát. Egy halott művészetfilozófiának is vannak jogai.

Közülük a legelső mindjárt az, hogy ha egy esztétika gyógyíthatatlan ellentmondásokban szenvedett, ezek pontos feltárásával *filozófiához méltó* végtisztesség adassék neki. Márpedig *Az esztétikum sajátosságá*nak eléggé szembetűnő sajátossága, hogy az olvasó időnként ellentmondásokba ütközik benne. Nem érti például, hogy a műalkotás hogyan lehet olyan „képződmény", amely „vér a mindennapi élet véréből s egyúttal s ettől elválaszthatatlanul áthidalhatatlan szakadék különíti el tőle". (ES-II, 511) Nem érti, hogy a művészet hogyan lehet egyszer a valóságnak „pusztán mimetikus képmása", másszor meg a „valódi világ objektivált ellenképe". Nem érti, hogy a műalkotás hogyan lehet minden partikularitás megszüntetője, miközben „erőteljesen meg is akarja őrizni az emberi személyiség bizonyos partikuláris vonásait".[2] Nem érti, a művészetnek hogyan tartozhat a lényegéhez, hogy „nem utópisztikus", miközben másutt azt olvassa, hogy „minden igazi műalkotásban ellentmondásos egységben vannak az utópisztikus és az anti-utópisztikus elemek". (ES-I, 470; ES-II, 218) Nem érti, hogy a gondolkodás evilágisága, a transzcendencia tagadása hogyan lehet egyszer

[1] „A meghatározó elv a tartalom. A művészi forma eszközként jön létre, amelynek egy társadalmilag szükségszerű tartalmat úgy kell kifejeznie, hogy egy szintén társadalmilag szükséges, konkrét és általános felidéző hatás jöjjön létre." (ES-I, 401) [A műalkotásokban] „minden egyes esztétikai képződmény formális lekerekítése, önmagárautaltsága egy az emberi nem álláspontjáról nézett világszemlélet képének, az emberiség öntudatának hordozójává válik." (ES-I, 621) „Az avantgardizmus inkább egy anarchisztikus, nihilista individualizmus kifejeződése." (ES-II, 704) „Sztálin... rendkívül okos ember volt, aki utólag jónéhányszor belátta néhány tervének irrealitását és olykor helyesen korrigálta őket." (ES-II, 803) „Lenin egyik utolsó cikké"-ben „annak a véleményének ad kifejezést, hogy a szocializmus világméretű győzelme után az aranyat arra használják majd fel, hogy egyes nagyvárosokban nyilvános illemhelyeket építsenek belőle." (ES-II, 584)

[2] Lásd ES-II, 92.; ES-I, 537., valamint ES-II, 272., továbbá: a mű kiindulópontjának „partikuláris jellege van", „esztétikai megszerzése és kialakítása viszont mindig olyan folyamat, amely megtisztítja e szempontot kizárólag a partikularitásban gyökerező elemeitől". (ES-II, 514)

a dezantropomorfizálás szükségszerű következménye, másszor meg a művészi ábrázolás antropomorfizálásáé.[3]

Ellentmondásból ennyi bőven elég, hogy az olvasót döntés elé állítsa. Mit kezdjen egy szembetűnően ellentmondásos teoretikus művel, miként viszonyuljon az ellentmondásosságához? Négy út között biztosan választhat. Egy: a fentiekben nem lát ellentmondásokat. Kettő: lát bennük ilyeneket, de lényegtelennek tartja őket. Három: mint megannyi *coincidentia oppositorum*nak tulajdonít magvas értelmet nekik. Négy: annak tekinti őket, amik – ellentmondásoknak –, és magának az ellentmondásosságnak az indokát próbálja megérteni. Magam ezt a negyedik utat választottam, főleg azért, mert az inkonzisztenciákon belül, illetve azok között olyan összefüggések mutatkoztak, hogy indokolt *antinómiáknak* tekinteni őket.

Előadásomban ezekről az antinómiákról szeretnék beszélni. Előrebocsátom, *Az esztétikum sajátosságá*t igyekszem *saját* intenciói mérlegén mérni. Mik ezek az intenciók? Műve *Bevezetésé*ben Lukács leszögezi: (1) szisztematikus művészetfilozófiát kíván írni, ennek középpontjába pedig (2) „az esztétikai tételezés filozófiai megalapozását" állítja. (ES-I, 9) Továbbá kijelenti, hogy (3) a mű mind tartalmi, mind módszertani értelemben radikális kritikáját akarja adni saját ifjúkori esztétikája, úgymond, „filozófiai idealizmusának".[4] Indokolt tehát, hogy a kritikai megítélés a mű e hármas szándékának megvalósulását tekintse az értékelés próbakövének. E szándékok fényében három kulcskérdésre kell választ várnunk *Az esztétikum sajátosságá*tól: 1. Sikerült-e félbehagyva, töredékként is konzisztens rendszert alkotnia? 2. Sikerült-e megalapoznia az esztétikai tételezés önállóságát? 3. Sikerült-e mindeközben leszámolnia az ifjúkori esztétikák „idealizmusával"?

A kifejtés során nem csupán azt igyekszem indokolni, hogy válaszom miért lesz mindhárom kérdésre nemleges. Szeretném indokát adni egy első hallásra talán paradoxnak tűnő állításnak is. Azt állítom ugyanis, hogy éppen Lukács kudarca teszi halott nagyesztétikáját bizonyos fokig mégis

[3] Abban a szándékban, fogalmaz Lukács, hogy a művészet „az evilági lét antropomorfizáló, emberközpontú ábrázolását tűzi ki célul", „minden transzcendencia tagadása rejlik." (ES-I, 126) Ellenben: „A gondolkodás evilágisága – a dezantropomorfizálás szükségszerű következménye – az ember hatalmának növekedését jelenti egy szakadatlanul gazdagodó, egyre intenzívebben meghódított világban..." (ES-I, 178)

[4] Lukács úgy beszél ifjúkorának törekvéséről egy „önálló, rendszeres esztétika" kidolgozására, mint ami „tökéletesen csődöt mondott". Ez után így folytatja: „És ha most szenvedélyesen föllépek a filozófiai idealizmus ellen, akkor kritikám mindig saját ifjúkori törekvésem ellen is irányul." Lukács hozzáteszi: „ifjúkori álmát" „tökéletesen más tartalommal, radikálisan ellentétes módszerekkel" szeretné valóra váltani. (ES-I, 26)

elevenné. Az antinómiák ugyanis váratlanul dilemmát, egyfajta látens belső vitát mutatnak egy szemlátomást halott teória-monstrumon belül.

Azt mutatják – és ezzel már előlegezem is előadásom egyik konklúzióját –, hogy *Az esztétikum sajátossága* nem az ifjúkorával egyszer s mindenkorra *leszámolt* Lukács műve, hanem (szándékával szöges ellentétben) éppenséggel az ifjúkori dilemmáival újra *szembesülő* Lukácsé. És most következzen az indoklás.

Mindenekelőtt tézis–antitézis párosítással a mű hat fő antinómiáját szeretném összefoglalni szabad megfogalmazásban, de reményeim szerint hűen Lukács elgondolásaihoz.

## 1. antinómia, amely a művészet létmódjára vonatkozik

*Tézis*[5]

A műalkotás *passzív*; mivel mimetikus módon alkot világot, ezért visszatükröződként alávetettnek kell lennie a tudattól független, objektív valóságnak.

*Antitézis*[6]

A műalkotás *aktív*; mivel teljestökéletes létet képes alkotni, ezért öntudatként nem lehet alávetett a tudattól független, objektív valóságnak.

[5] Példák a *tézishez*: „A műnek mint totalitásnak az altalaját és hátterét magától értetődően a valóság objektív szubsztanciájának kell megadnia". (ES-I, 697) „[A]z élet és a művészet döntő és végérvényesen megmaradó különbsége: az előbbiben mindig magával a valósággal áll szemben az ember, az utóbbiban pusztán mimetikus képmásával." (ES-II, 92) „Minden valóban létező szubjektum állandóan egy tőle függetlenül létező tárgyi világgal áll szemben, mindig annak terméke, és e világ teljességének sohasem ő az alkotó elve (mint termék természetesen módosíthatja, új dolgokkal gyarapíthatja a tárgy világot, feltéve, hogy magánvalóját helyesen ragadja meg); világképe mindig az objektív valóság tudatszerű reprodukciója marad." (ES-II, 208)

[6] Példa az *antitézishez*: „könnyű belátni, hogy a műalkotásban, éppen magáértvaló léte következtében, már első pillantásra is kínálkozik a létezésnek és a tökéletességnek ez az összetartozása [ti. ami az ontológiai istenbizonyítéknak is logikai magva Lukács szerint – H. O.]: mindannak, ami a műalkotásban megjelenik, tökéletesnek kell lennie...; ha nem volna tökéletes, akkor... nem is létezhetnék. (...) A műalkotás mint magáértvaló az életnek éppen ezt az igazságát testesíti meg: egy tetszőleges tárgyban, egy tetszőleges helyzetben stb. felfedezhető az ő, de csakis az ő saját tökéletessége." (ES-II, 298–299)

## 2. antinómia, amely a művészet létviszonyára vonatkozik

*Tézis*[7]

Spontán dialektikája, naiv materializmusa és közvetlensége miatt a mindennapi élet a művészet számára *saját* világ.

*Antitézis*[8]

Partikularitása, választásnélkülisége és a vallással való rokonsága miatt a mindennapi élet a művészet számára *idegen* világ.

[7] Ez az antinómiapár Lukács nagyesztétikájának egyik legfőbb belső ellentéte. Ennek oka nyilván az is, hogy a műben erre fut ki saját ifjúkori esztétikája „idealizmusának" bírálata – többek között a Kant-, Heidegger- és Kierkegaard-kritikákban foglaltan. Kant kritikájához lásd például: „A művészi élménynek ez az élettől elszigeteltnek tűnő sajátossága sok idealista esztétikában oda vezet, hogy teljesen vagy csaknem teljesen elhatárolják az emberek normális létezésétől; a legpregnánsabban ez a tendencia Kantnak az esztétikai magatartás 'érdeknélküliségéről' szóló tanításában jelenik meg". (ES-I, 750) Kierkegaard kapcsán teszi Lukács a következő megjegyzést: „Amikor az emberi külvilágot olyan értelmetlen-antihumánus hatalmak irracionális 'rendszerévé' és az emberi bensőséget egy hermetikus[an] elzárt és bezárt, ablak nélküli monásszá fetisizálják, amelynek minden megnyilvánulását más emberek szükségszerűen félreértik, és amely a maga részéről nem értheti mások megnyilvánulásait, akkor olyannyira elszegényítik a tartalmat és úgy eltorzítják a formát, hogy még a modellnek: a jelenkori kapitalizmus emberellenességének, a benne folytatott emberi élet teljes értelmetlenségének a képmását sem lehet már művészien kifejezni." (ES-I, 738–739) Heideggert Lukács úgy kritizálja, hogy „romantikus antikapitalizmusa 'pusztán' fenomenológiailag-ontológiailag feketíti be a jelen mindennapjait és gondolkodását; ezen ítélet mércéje azonban nem egy meghatározott történelmi időszakban rejlik, hanem abban, hogy a létező ontológiailag-hierarchikusan különáll a léttől, eltávolodott tőle." (ES-I, 61) Továbbá szerinte Heidegger „túl éles, metafizikai kontrasztot lát a valódi, ellentmondásos átmenetek és kölcsönhatások helyén. A mindennapok ily módon végrehajtott elvonatkoztató elszigetelése… az egész szféra elszegényedésére és eltorzulására vezet. Olyan elszegényedésre, amelyben – tudatosan módszertanilag – nem veszik figyelembe, hogy a mindennapok összes magatartásmódja milyen mélyen függ össze az emberiség összkultúrájával és kulturális fejlődésével; olyan eltorzulásra, amelyben ennek következtében a mindennapok haladást elterjesztő és ennek eredményeit valóra váltó szerepét gondolatilag felszámolják." (ES-I, 63) A *tézishez* lásd még: „A kezdeti gondolkodás ősi materializmusa és spontán dialektikája összeolvad itt ezekkel az esztétikai gyakorlatban szintén szükségszerűen működő tendenciákkal. Csak az idealista filozófia uralma kényszerít pontosabb szétválasztásokra, eltökéltebb állásfoglalásra." (ES-I, 739)

[8] Az *antitézishez*: „Minden további nélkül nyilvánvaló, hogy a mindennapi életben az ember élete és gondolkodása, érzése és cselekvése számára partikularitásának kell a mindent mozgató középpontot alkotnia." (ES-II, 720) Az esztétikai visszatükrözésben „a megformálás az élet látszatát akarja kelteni, vagyis a nagyobb gonddal megrostált részeket úgy kell bemutatni, csoportosítani stb., hogy egyúttal az élet választásnélkülisége is minden ezzel járó véletlenszerűséggel együtt kifejezésre jusson bennük (…) [A] műalkotás megfosztja az élet jelenségeit a maguk brutális tényszerűségeitől, üres véletlenszerűségétől, és a valódiságnak az a darab-

## 3. antinómia, amely a műalkotás rendeltetésére vonatkozik

*Tézis*[9]

A mű rendeltetése *szociálpedagógiai*: hogy felidéző-értékelő erejével az összemberiség kollektív és szelektív emlékezetévé váljon.

*Antitézis*[10]

A mű rendeltetése *katartikus*: hogy betörve a mindennapi életbe, megrendítő erejével késszé tegyen egy leendő, radikális életfordulatra.

---

ja, amelyet ábrázol, nemcsak formailag kerekedik egésszé, hanem mint e tendencia feltétele, az ábrázolt jelenségeket egy értelmes összefüggés szerves alkotóelemeiként ábrázolja." (ES-I, 700–701) A mindennapi élet és a vallás viszonya kapcsán Lukács „a két életszféra lényeges szerkezeti rokonságáról" beszél: „A vallásos igazságok kinyilatkoztatásos jellege is kifejezi, hogy a vallásos hit szerkezetileg közel áll a mindennapi gondolkodáshoz." (ES-I, 107., 115) Lukács maga is reflektál a mindennapi életre vonatkozó ellentétes megítélésére: „A mindennapokban természetszerűleg a legellentétesebb tendenciák keverednek: a közvetlen gyakorlat spontán-naiv materializmusa vegyül a világfelfogásnak az énre való éppoly spontán-naiv vonatkoztatottságával". (ES-II, 157) A műalkotás olyan képződmény, amely „vér a mindennapi élet véréből s egyúttal s ettől elválaszthatatlanul áthidalhatatlan szakadék különíti el tőle". (ES-II, 511)

[9] A *tézishez*: „Az antik esztétika... minden művészeti kérdésben közügyet, szociálpedagógiai kérdést látott. (...) Az antik esztétika (és kevés méltó újkori követője) mindezekkel a hamis végletekkel szemben olyan magatartást foglalt el, amely messzemenőkig megfelel a művészet valódi társadalmi szerepének." (ES-I, 751) „A 'belsővé tevő emlékezet' valóban a belsővé tevésnek az a formája, amelyben és amely által az egyes ember és benne az emberiség – a múltat és a jelent mint saját művét, mint őt megillető sorsot veheti a birtokába." (ES-I, 551)

[10] Az *antitézishez*: „az egynemű közeg irányító-felidéző hatalma betör a befogadó lelki életébe, leigázza világszemlélése szokásos módját, mindenekelőtt egy új 'világot' kényszerít rá". (ES-I, 748) „Az elidegenítési effektus... ki akarja iktatni a pusztán közvetlen, élményszerű katarzist, hogy helyet szorítson egy olyannak, amely a hétköznapok egész emberének ésszerű megrázkódtatásával valódi átváltozásra kényszeríti az embert. Minden szöges ellentét mellett is a rilkei 'Változtasd meg életedet!' Brecht művészi szándékának is axiómája. (...) Az eredeti esztétikai élmény szempontjából az igazi műalkotások befogadása mindig lényegében hasonló megrázkódtatással jár." (ES-I, 765) „A katarzisban... a mindennapos világkép, az emberekről, sorsukról, az őket mozgató indítékokról kialakult megszokott gondolatok és érzések rendülnek meg, de ez olyan megrendülés, amely egy jobban megértett világba, egy helyesebben és mélyebben megragadott valóságba vezet vissza." (ES-II, 805) „[A]z evilági világnézet fölöttébb fontos, sőt nélkülözhetetlen alapjait... az embereknek szubjektív módon is fel kell dolgozniuk, el kell sajátítaniuk, hogy valóban előidézhessék a világnézetnek egy örömtelien helyeselt evilágiságba való forradalmi átalakítását". (ES-II, 786) Lukács megpróbálja az ellentétesség két mozzanatát – a közügyekre hangoló szociálpedagógiát és a 'Változtatsd meg életedet!' katartikus axiómáját –, úgymond, fő- és mellékhatásként, azaz puszta egymás mellé rendeléssel kiegyenlíteni: „A művészet társadalmi szerepe tehát – mint a görögök helyesen látták – 'csupán' az élet új formáinak lelki előkészítésében áll, és abban a mellékhatásban, hogy a múlt összes emberi értékei átélhetően felhalmozódnak benne, hogy

## 4. antinómia, amely a műalkotás közegére vonatkozik

*Tézis*[11]

A művészet egynemű közege a mindennapi élet koncentrátuma: a művészet sűrített és lényegivé tett mindennapi élet.

*Antitézis*[12]

A művészet egynemű közege a mindennapi élet epokhéja: a mű elválik a mindennapi élettől, felfüggeszti célösszefüggéseit.

## 5. antinómia, amely a művészet immanenciájára vonatkozik

*Tézis*[13]

A művészet végső alapja *külső*: a társadalmi szükséglet, megbízatás.

*Antitézis*[14]

A művészet végső alapja *belső*: a műalkotás magáértvaló.

---

tehát a legvilágosabban a művészet tudja megmutatni a történelem színpadán a maguk emberi teljességében teljességgel változó alakokat, és ezáltal ő mondhatja ki: milyen emberi értékek érdemlik meg, hogy kialakítsák, megőrizzék és esetleg továbbfejlesszék őket, és melyeknek jut joggal osztályrészül a feledés Orkusza." (ES-I, 787)

[11] A *tézishez*: „A művészet csak olyasmit hoz létre, ami az életben megvan, ámde ezt új minőségbe átcsapó intenziválással teszi." (ES-I, 755) „Az extenzíve végtelen magánvaló... a műnek mint mikrokozmosznak az intenzív végtelenére koncentrálódik." (ES-II, 289) „Csak az egynemű közeg hoz létre – mind alkotói, mind befogadói módon – olyan koncentrációt, hogy a mindenkori konkrét jelenségekben szunnyadó összes objektív lehetőségek és meghatározások érzékletes módon aktuálissá válhatnak." (ES-I, 488) „E közeg választóvíz: ami egészséges, kibontakozik benne, sosem sejtett, intenzív életre kell, a beteg elemek pedig elhalnak, eltűnnek." (ES-I. 625) „A különösség mint hatékony közép egyrészt mint megszüntetett és ezért a megszüntetésben is megőrzött egyediség van olyan közel az élethez, hogy az egyedi emberrel közvetlen kapcsolatba lehessen hozni, másrészt mint megszüntetett, de általánosító mozgásként mozgásként megőrzött általánosság minden egyediséget partikularitása fölé emel, kioldva pusztán partikuláris összefüggéseikből és vonatkozásaiból". (ES-II, 280)

[12] Az *antitézishez*: „Az egynemű közeg tehát, noha konkrét természete (hallhatóság, láthatóság, nyelv taglejtés) az emberi élet, az emberi gyakorlat eleme, olyasvalami, ami ki van emelve a valóság szakadatlan folyamatából." (ES-I, 593) „Ha... egy esztétikai értelemben vett egynemű közeg jön létre, akkor ehhez egyrészt elengedhetetlen az emberi magatartás bizonyos viszonylagos állandósága, másrészt ideiglenesen minden közvetlenül gyakorlati célkitűzést fel kell függeszteni." (ES-I, 601) „Akármilyen gyökeresen különbözik is itt a tudományos és művészi visszatükrözés, nyilvánvaló, hogy mindkettő felfüggeszt minden olyan célkitűzést, amely az emberi élet valamilyen tényével közvetlenül összekapcsolódik". (ES-I, 604)

## 6. antinómia, amely a művészet utópikusságára vonatkozik

*Tézis*[15]

A művészet a paruzia *kontinuus* mozzanata, ezért mentes az utópiától; a műalkotás előlegzi az objektív és szükségszerű beteljesedést, az elidegenedést felszámoló történeti valóságot.

*Antitézis*[16]

A művészet a paruzia *diszkontinuus* eleme, így nem mentes az utópiától; a mű magába záruló, monádszerű tökéletesség, amely a történeti valóságban csaknem elérhetetlen.

---

[13] A *tézishez*: „Csak a művészet pszichológiájának ebből a társadalmiságából válik érthetővé önálló létezése és fejlődése. Egyrészt már korábban láthattuk, hogy a művészi alkotás végső alapja – amely mint ilyen korántsem tudatos – 'kívülről' jön, és önmagában véve nem más, mint egy társadalmi szükséglet, megbízatás." (ES-II, 99–100)

[14] Az *antitézishez*, amely számtalanszor felbukkan a műben, elég emlékeztetni a 13 fejezet II. részének címére: „A műalkotás mint önmagáért létező". Lukács itt – Hegelt többször citálva – emlékeztet arra, hogy a mérték és a minőség a teljes önállóság értelmében véve magáértvaló lét: „az egység, amely itt Hegel szerint kialakul, *'reális magértvaló lét*, egy *valami* (Etwas) kategóriája, mint olyan minőségek egysége, amelyek mértékviszonyban állanak – teljes *önállóság*'". (ES-II, 294)

[15] A *tézishez*: „A művészet saját világa sem szubjektív, sem objektív értelemben nem utópikus". (ES-I, 470); „a művészet lényegéhez tartozik, hogy nem utópisztikus". (ES-I, 541) „Az emberek... az emberiséget mint a nem egységét közvetlenül nem, vagy legalábbis igen ritkán élik át, és akkor is többnyire hamis tudattal. Ez csak egy szocialista módon egyesült emberiség állapotában válhat a mindennapok közvetlen élményévé." (ES-I, 540) Abban, hogy a művészet „minden abszolút transzcendenciát elutasít magától", Lukács szerint „az emberi nem legmélyebb világigenlése fejeződik ki, öntudata, amelyet az táplál, hogy – mint emberi nem – ura a saját sorsának". (ES-II, 771)

[16] Az *antitézishez*: „minden igazi műalkotásban ellentmondásos egységben vannak az utópisztikus és az anti-utópisztikus elemek". (ES-II, 218) „Egyes-egyedül a művészet az, amely – a mimézis segítségével – megalkotja a valódi világ objektivált ellenképét, s ez önmagát 'világgá' kerekíti le, amely e kiteljesedett alakjában magáértvalósággal rendelkezik". (ES-I, 537) „[A] maga-alkotta saját világ magánvalóját ugyanis az ember csak mint esztétikai számunkravalót teheti – a magáértvaló műalkotásban – tényleges tulajdonává". (ES-II, 335) „A... mélyreható érzékletes ésszerűség, e mikrokozmoszként való tételezettség, amely éppilyen monászokkal hasonlóan ésszerű együttesben a mű mikrokozmoszát alkotja, valamint a valóságnak a komplettség és teljesség jegyében kialakított képmása hozza létre a befogadóban a katarzist". (ES-I, 779) „E mű szerzője...", írja magáról Lukács, „a szépséget az esztétikum speciális esetének tekinti, mégpedig az esztétikai visszatükrözés és megformálás sajátos formájának, amely csak különösen kedvező társadalmi-történelmi körülmények között lehetséges." (ES-I, 281) Lukács, meglehetősen furcsa módon ugyan, de maga is reflektál a művészet utópikusságát illető belső ellentmondásra, elválasztva az idézőjeles utópikusságot a nem-idézőjelestől: „A szubjektivitás és objektivitás harmóniája iránti szükséglet tehát a maga részéről szintén közép a szükséglet és kielégítése között: mint a valóság visszatükrözése megmutatja a köztük le-

*

Eddig az antinómiák. Vannak köztük, amelyek ellentmondások, s vannak, amelyek ellentétek. De az minden további nélkül egyértelmű, hogy bennük két eltérő szemlélet, két filozófiai *platform* áll szemben egymással. Az egyiket az antinómiák téziseiben láthatjuk körvonalazódni, a másikat az antitézisek képviselik. Kérdés, hogy miként azonosíthatók, és mi az egymáshoz való viszonyuk.

A tézisekben megnyilvánuló álláspontot, úgy vélem, joggal nevezhetjük a *(materiális) dialektika* platformjának. *Az esztétikum sajátosságá*nak ez a dialektikus materializmus a fő szólama. A művészet az objektív, tudattól független valóság passzív tükröződése, egynemű közege a munkán alapuló mindennapi élet koncentrátuma, melynek révén a művészet a különösség jegyében közvetít a mindennapi élet spontán-materiális közvetlensége és az elidegenedésmentes társadalom majdani, új közvetlensége mint az emberiség két otthona, két „saját világa" között; a közvetítés szociálpedagógiai módon történik: az emlékeztető-felidéző öntudat az „ember egészévé" változtatja át a mindennapi élet „egész emberét", és ezáltal dialektikusan összeköti őt a szocializmus „mindenoldalú emberével".

Egy dialektika mindig valamilyen dualitásból építi ki történeti menetét, ebből rajzolja meg önnön fejlődésvonalát; ez itt sincs másként. *Az esztétikum sajátossága* dialektikáját meghatározó alapvető dualitás nem más, mint a szubjektum harca az objektivációk ellen. Ez a szó szoros és átvitt értelmében egyaránt: *vallásháború*. A művészet defetisizáló küldetése Lukács nagyesztétikája szerint harc a vallás mint abszolutizált transzcendencia,[17] egyáltalán minden transzcendens értelemadás ellen. Harc az öntudat kivívásáért, mely által az ember „a múltat és jelent mint saját művét, mint az őt megillető sorsot veheti a birtokába". (ES-I, 551)[18] De nem csak a múltat és a jelent. Mert ez az öntudat Lukácsnál záloga egyben a jövő sa-

vő mindenkori, legmélyebben adekvát viszonyt; ez 'utópisztikus', ha túlmegy a mindennapi élet összes zavaró véletlenein, teljesen utópiátlan, sőt utópiaellenes, ha a harmónia arányai, a példás viszonylatok perspektívái rátalálnak az emberiség menetének lényegére." (ES-II, 209)

[17] „A vallás és a hétköznapok abban is hasonlítanak egymásra, hogy mindketten abszolutizálják a transzcendenciát." (ES-I, 120) A művészet által kifejezett „objektív szándékban... minden transzcendencia tagadása rejlik". (ES-I, 126)

[18] Továbbá: „A művészet szabadságharca tehát – világtörténelmileg nézve – küzdelem azért, hogy a vele szemben támasztott társadalmi megbízatás a tartalom általános meghatározottsága és a megformálás szabad mozgalmassága között eljusson ahhoz a szerencsés középhez, amely nélkül a művészet nem töltheti be küldetését, nem válhat az emberi nem öntudatává." (ES-II, 696) „Az embernek mint a művészet tárgyának a tanulmányozása mindig annak

ját sorsként való birtokba vételének is, hiszen, mint fogalmaz, „a cél egy olyan társadalmi állapot, amelyben az objektivációk minimuma van jelen". (ES-I, 72)

Ez a leplezetlen antropocentrizmus, amely, mint látható, dialektikusan egybekölti a múltat, jelent és jövendőt, a legkevésbé sem gondolathiba vagy holmi metafizikus csökevény. Ez Lukács *vallása* – nem kevésbé vallás, mint az, amely ellen küzd. „Úgynevezett vallásos hit", mondhatná a *Történelem és osztálytudat* Lukácsa, aki ezt akkor még nem félt ilyen hitként vállalni. Vállalni, hogy szentül hisz egy olyan igazságban, amelyről tudja, hogy – '21-es szavait idézve – az csak „módszertani bizonyosság", minthogy „nem létezik 'anyagi' garancia" rá.[19] Negyven év múltán a nagyesztétika Lukácsa már nem hitként vállalja a dialektika módszerében munkáló bizonyosságot, azt, hogy a szubjektum és az értelem eredendően áthatja a létet, tehát

a szabadságharcnak az eredménye, amelyet a művészet a vallás uralma ellen folytat." (ES-II, 692)

[19] Az opportunisták előharcosai, írja Lukács 1921 januárjában, „gúnyolódnak azon a 'vallásos hiten', amely a bolsevizmus, a forradalmi marxizmus alapját képezi. Ez a vád saját tehetetlenségük bevallása. (...) Amit hitnek neveznek, amit a 'vallás' megjelöléssel akarnak lejáratni, nem több és nem kevesebb, mint a kapitalizmus bukásában való bizonyosság, a – végső fokon – győzedelmes proletárforradalom bizonyossága. Nem létezik 'anyagi' garancia e bizonyosság számára. A garancia számunkra csak – a dialektikus módszer következtében – módszertani. Még ez is csak a cselekvésben, a forradalomban, a forradalomért való életben és halálban nyerhető el és próbálható ki. (...) Az úgynevezett vallásos hit itt nem egyéb, mint az a módszertani bizonyosság, hogy függetlenül minden pillanatnyi vereségtől és visszaeséstől, a történelmi folyamat *a mi tetteinkben, a mi tetteinken keresztül* halad végig a maga útján". (TO, 267–268; kiemelés az eredetiben.) Kontrasztként a fiatal Lukács reményének őszintén bevallott garancia-nélküliségéhez, ehhez a megkapóan csak „módszertaninak" nevezett bizonyossághoz érdemes felidézni *Az esztétikum sajátossága* egyik idevágó passzusát: „Ha... a háború utáni imperializmusban a félelem indulata elszabadul minden reménytől és – Kierkegaardhoz csatlakozva – szorongás formájában a polgári ideológia egyetemes alapjává bővül, akkor a vallásos világnézeteknek (a vallásos ateizmust is beleértve) a bázisává válik; ha viszont, mint már a nagy francia forradalom idején, és minőségileg magasabb szinten a szocializmus előrenyomulása óta *a remény tudományos alapra épül, ismeretelméletileg megokolttá válik és konkretizálódik*, akkor már mindez az emberiség magasabb fejlődési fokáról tanúskodik, akkor *már nem a remény puszta indulatáról van szó*, hanem egy tudományosan – filozófiailag, gazdaságilag stb. – megokolt perspektíva érzelmi visszfényéről." (ES-I, 163; kiemelések tőlem, H. O.) Való igaz, ez már, Heller Ágnes szavával, a „garantált remény" horizontja és „megokolt perspektívája". Csakhogy lett légyen bármennyire „megokolt" ez a távlat, akkor is csak perspektíva marad *Az esztétikum sajátosságá*ban. Mert arra viszont, ami ebben a perspektívában konkrét és valóságos társadalmi ígéret volna, vagyis a valóság paruziájára, a történelmi beteljesülés *tényleges* elkövetkezésére az 1950-es és '60-as évek fordulóján pontosan ugyanannyi a garancia Lukácsnál (bevallatlanul), mint amennyi 1921-ben volt (bevallottan): az égvilágon semmi. A nagyesztétika „garantált reménnyel" kecsegtető dialektikája is csupán „módszertani bizonyosságra" épül.

a lét értük (értünk) van, s hogy a szubjektum az öntudat harca árán csak azt veszi vissza saját világaként, ami értelmetlen objektivációként elvétetett tőle.[20] Ez a hit a nagyesztétikában már „tudományosan megokolt perspektívának" szeretné kiadni magát. Egyelőre ennyit a tézisekről.

Az antitézisek álláspontja ezzel szemben alapvetően *egzisztenciálfenomenológiai* indíttatású gondolkodásra vall. A művészet „az élet kritikája"; megrázó, katartikus erővel tör be a mindennapi élet minden választást nélkülöző, „sírhoz" hasonlított világába; a *Változtasd meg életed!* parancsával radikális életfordulatot követel az embertől, hogy öntudatát késszé tegye az evilági beteljesedésre, melyet a műalkotás tökéletessége monádszerűen jelenít meg a tökéletességtől többnyire igen távoli valóságban; a művészetnek ezért paradigmája a tragédia,[21] amely a műalkotásnak éppen ezt a kettős távolságát fedi fel: a szakadékot, mely a művet elválasztja részint a mindennapi élettől, részint a történeti valóságban elérendő beteljesüléstől. Ez a *fenomenologikusnak* nevezhető platform[22] csak alárendelten jelenik meg *Az esztétikum sajátosságát* uraló dialektikának, szubdomináns szólamként.

*Az esztétikum sajátossága* ezek szerint nem *egy* beteljesült rendszer (töredékként is szerves) kompozíciója, hanem *két* merőben eltérő szemléletű

[20] Hadd illusztráljam mindezt egy idézettel a lukácsi dialektika első nagy művéből, *A regény elméletéből*: „A regény az érett férfiasság formája: *vigaszéneke* abból a derengő belátásból csendül ki, hogy mindenütt az elveszett értelem csírái és nyomai láthatók; hogy *az ellenfél ugyanabból az elvesztett hazából származik, mint a lényeg lovagja.*" (RE, 569; kiemelés tőlem, H. O.)

[21] „M. Arnoldnak teljesen igaza van, amikor azt mondja, hogy a költészet alapjában véve *Az élet kritikája*." (ES-I, 645) „A költészet az élet magvának felfedezése s egyúttal az élet kritikája is. Ezt a kettőséget nem hangsúlyozhatjuk elég nyomatékosan." (ES-I, 721) (A Matthew Arnold-féle „Criticism of life" feltűnik már *A levél a 'kísérlet'-ről* lapjain is.) A többi citátumhoz: „...a hétköznapok sírjából kimentett egyediség..." (ES-II, 168) „Ha valóban áttekintjük azt, amit a művészet az évezredek során alkotott, akkor láthatjuk, hogy éppen a tragédia az ember leghatározottabb és legintenzívebb, legvilágibb önmegőrzésének és önkiteljesedésének a kifejezési formája." (ES-II, 687)

[22] Az egzisztenciálfenomenológia fogalmának tisztázásához lásd Heller Ágnes értelmező meghatározásait. Heller „egzisztencialista hermeneutikának" nevezi a *Heidelbergi Művészetfilozófiát*, majd így folytatja: „Egzisztencialista filozófia ez annyiban, hogy az emberi szubjektum kontingens létezőként jelenik meg benne, mely az inautentikus kommunikáció kontingens történetébe vetetett bele, hogy megküzdjön az autentikussá válás feladatával." A mű fenomenológiai jellegéről pedig ezt írja: „Lukács... a fenomenológiát ama filozófiai eljárásként jellemezte, ahol az empirikus szubjektum átalakulása a metafizikaihoz (az eszméhez) fűződő viszonyában kerül tárgyalásra", annak ellenére, hogy „a szubjektum sohasem alakul – sem alkotói, sem befogadói – metafizikai szubjektummá. *A metafizikai szubjektum a műalkotás.*" (BI-I, 459 és 475; kiemelés az eredetiben.)

s arányú platform inkonzisztens és antinomikus, tehát szervetlen elegye. Miféle platformok ezek?

Kínálkozik egy fölöttébb kézenfekvő válasz erre a kérdésre. Hiszen vehetnénk úgy is, hogy a materiális dialektika és fenomenológia szemléleti kettőssége a műben nem más, mint a kései Lukács egyfajta burkolt és reflektálatlan vitája az ifjúval. A fenomenologikus platform kétségkívül erősen hasonlít Lukács ifjúkori esztétikáinak közismert tragikum-központúságára és egzisztenciálfilozófiai fenomenológiájára. Joggal vélhetnénk hát úgy, hogy a mű nemhogy radikális kritikáját adta volna az ifjúkori „idealizmusnak", hanem éppenséggel érvényre juttatta annak jó néhány elemét, ám anélkül, hogy a velük előálló inkonzisztenciákkal számolt volna.[23]

Magam mégsem erre a meggyőződésre jutottam végül. Pusztán abból a körülményből ugyanis, hogy a nagyesztétikának kettős platformja van – tegyük föl, egy dialektikus és egy fenomenologikus platform –, még nem következik, hogy az csak a kései és a fiatal Lukács szemlélete közti különbséget tükrözheti. Hiszen köztudott, hogy már Lukács korai filozófiáján *belül* is éppen a szemlélet-kettősség volt a legdöntőbb mozzanat. Nincs mérvadó elemzője Lukács ifjúkori időszakának, aki ne érintené szemléletének akkori dichotomikusságát. Most csak a Lukács-tanítványokra hivatkozom. Fehér historikusság és (életfilozófiai-egzisztenciálontológiai) metahistorikusság kettősségéről beszél (BI-I, 91) és, korántsem mellesleg, nagy tanulmányt szentel Lucien Goldmann-nak, aki szerint (BI-I, 259) a fiatal Lukácsnál két rendszer élt egy emberben, a tragikus és a dialektikus. Heller ontologizáció és historizáció feszültségét állítja előtérbe nála. (BI-I, 461) Márkus a metafizikai-egzisztenciális és a történelmi analízis állandó párhuzamosságát emeli ki az esszékorszakban, majd „életfilozófia és kantianizmus sajátos szintézisét" (BI-II, 41) a *Művészetfilozófiá*ban. Vajda tanulmányai pedig – különösen *A tudós, az esszéista és a filozófus*, illetve *A tökéletes bűnösség korszaka?* – az emberi lét kontingenciájával szembenézni tudó, ugyanakkor a megváltás csillapíthatatlan vágyától is űzött-hajtott fiatal Lukácsot mutatják be.

[23] Az, hogy a művet uraló dialektikában inkább csak zárványként tűnik elő az ifjúkori esztétika-kísérletek aktivista fenomenológiájának számos mozzanata, látszólag kiváló érvet szolgáltatna erre az ifjúkorral való felemás leszámolásra. Ráadásul a 'Találkozás egy fiatalemberrel' motívumának ez a nagyesztétikára átírt változata vonzó lehet azért is, mert így rövid úton sikerülne kimutatni Lukácsban a marxista 'csonthéj' alatt többé-kevésbé elevenül megmaradt premarxista 'magot' – ez pedig napjainkban bizonyára nem rontaná Lukács szellemi feltámasztásának esélyeit.

Indokolt tehát felvetni a hipotézist, hogy a nagyesztétika antinomikusságát nem egy domináns marxista és egy szubdomináns, zárványként megmaradt premarxista felfogás, azaz egy *újabb* és egy *régibb* keletű szemlélet kettőssége okozza, hanem egy *újólag* előállott *régi* dichotómia felszínre törése.

Miféle dichotómia volna ez? Elég gondolatban végigfutni Lukács legfőbb fiatalkori kontroverziáin – a tragédia sorspillanata szemben az értelemtelített, nem „arabeszk-értelmű" történelemmel, az esszé kísérlete szemben az esztétikai rendszerrel, a műalkotás szemben a kultúrával, a jóság tette szemben a lélekvalósággal, a mártír áldozata szemben az etikai demokráciával –, és a példákból látnivaló, hogy bennük rendre egy megváltás-*diszkrétum* áll szemben egy beteljesedés-*kontinuummal*. Ebben a szembenállásban mutatkozik meg a dichotómia meghatározó vonása. A fiatal Lukács újra és újra szembesült azzal, hogy a megváltottság elszigetelt létpillanatai és létszférái nem érnek el a beteljesedés tartós-folytonos valóságáig – jól ismert fordulatát idézve: hogy nem lehet „a lét csúcsát síkságos életúttá" tenni.[24]

[24] „Az emberi egzisztencia legmélyebb vágya a tragédia metafizikai alapja: az ember vágya önnönvalóságára. Az a vágy, hogy a lét csúcsát síkságos életúttá, értelmét mindennapi valósággá váltsa." (IM, 503) Jelképesnek tekinthető, hogy *A tragédia metafizikájá*nak e sokat idézett képét *Az esztétikum sajátosságá*ban így látjuk viszont: „az élet jelenségeinek összességét dombvidéknek látjuk, amelyből a művészet alkotásai mint hegycsúcsok vagy hegyláncolatok emelkednek a magasba. A domb és a hegy között számtalan átmenet látható, de ez mitsem változtat azon a minőségi különbségen, amely a közbülső tagok ellenére elválasztja őket egymástól. A művészet tehát minden művében – és kiváltképp a legjelentősebbekben – az életnek, az emberiség társadalmi-történelmi fejlődésének a jelensége; legbensőbb lényegét, legigazabb nagyságát hamisítanánk meg, ha, mint ezt a filozófiai idealizmus teszi, az élet kizárólagos ellentétének tüntetnénk fel." (ES-II, 492) Az sem kevésbé szimbolikus, hogy Lukács ifjúkori és kései esztétikái mennyire eltérő összefüggésben idézik fel Novalis híres frázisát. *A regény elméleté*ben még ezt olvassuk: „A regény az érett férfiasság formája; írója elveszítette minden költészet ama sugárzó ifjúi hitét, hogy 'sors' és kedély egyazon fogalom neve' (Novalis); és minél fájóbban és mélyebben gyökerezik benne annak szükségszerűsége, hogy minden költészet leglényegesebb hitvallását követelményként szegezze szembe az élettel, annál fájóbban és mélyebben kell megértenie, hogy ez csupán követelmény és nem hatékony valóság." (RE, 538) A nagyesztétikában így látjuk viszont ugyanezt: „Azáltal, hogy minden igazi művészet a szétválasztható külsőnek és bensőnek ezzel a fétisével szakít, azáltal, hogy Novalisnak azt az élet szempontjából nagyon is problematikus, de a művészet szempontjából éppily mélyen igaz nézetét megvalósítja, hogy a sors és kedélyállapot (Gemüt) végső soron azonos, megalkotja ezt az emberek számára 'természetes' világot, az ember 'természetes' otthonát." (ES-I, 688) Így változnak az idők és nézetek (akaratlan memoárként): a költészet amaz „ifjúi hitét", melyet az érett férfiasság prózai kora maga mögött hagyott, az idős Lukács mégis magáévá tette, igaz, ez a hit távolról sem „sugárzó" nála. Mondhatnám (tiszteletlenül): a kései Lukácsnál a sors és kedély azonosságának hite nem rezignáltan van *elveszítve*, hanem

Ez a feszültség vált Lukács esztétikájának alapkérdésévé. Hiszen számára az esztétika, mint jegyzetfüzeteiből kiviláglik, már ifjúkorában is olyan művészetfilozófiára tett kísérletet jelentett, amely a műből mint immanens megváltottságból kiindulva az *individuális* és a *történelmi* egyesítési lehetőségéről akar teóriára, *egyetemes szemléletre* szert tenni.[25] Arra pedig, hogy miért épp az esztétika lett nála a paruzia teoretikus megkísértésének a tárgya, elég idézni egyik idevágó megjegyzését 1910-ből: „Az esztétika az egyetlen tudomány, ahol a végső egység már a tapasztalat szintjén adott." (HJ, 292) Tehát Lukácsnál az esztétika alapproblémája és rendeltetése éppen az, hogy feloldja a megváltott forma-individualitás és a megváltatlan történelem közötti dichotómiát, azaz áthidalja az egyedi megváltás műben elért diszkrétuma és a történelmi beteljesedés el-nem-ért kontinuuma közötti szakadékot.

A megváltottság nem tud elérni a beteljesüléshez – e miatt az *eszkatológiai feszültség* miatt fut szinte mindvégig egymás mellett a fiatal Lukácsnál a megoldás két lehetséges útja, a fenomenológiáé és a dialektikáé. Ez két eltérő megoldás, két algoritmus arra, hogy a paruziával filozófiailag egyáltalán számolni lehessen. Az egyiknek, az egzisztenciálfenomenológiának volna ugyanis megoldása a beteljesedés elérésére – ez a mindennapi élet *heterogenitásától* elszakító, egyneműsítő „ugrás" koncepciója, amely a lukácsi filozófia kulcsszereplője *A lélek és formák*tól egészen a *Történelem és osztálytudat*ig –, csakhogy ez tudottan csupán egyedi-szinguláris megoldás, azaz diszkrétum. Ezért próbál Lukács a megváltott egyediből, a műalkotásból mintegy visszakövetkeztetni a történelmi beteljesedés teremtő szubjektumot követelő, egyetemes lehetőségfeltételeire, ad notam: „Műalkotások vannak – hogyan lehetségesek?"[26] Az ebből kiinduló fenomenológia tehát

antinomikusan van *megtartva*, ami (még tiszteletlenebbül szólva) az élet szempontjából nagyon is problematikus, de Lukács műve szempontjából éppily mélyen igaz.

[25] Lukács 1910 körül úgy fogalmaz jegyzetfüzetében: Rickert a *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*ban nagyon helyesen definiálta „az *esztétika alapproblémáját*" egy „általános szemlélet (allgemeine Anschauung) lehetőségére vonatkozó kérdésként", amely révén a művészet „a *történelem* alapproblémájára" kérdez rá, ennek nyitja pedig „az individuális fogalmak lehetőségére vonatkozó kérdés". (HN, 128)

[26] Nem véletlenül beszélek ebben a kontextusban a teremtő szubjektivitás követeléséről. Ehhez fontos felidézni, hogy Lukács milyen összefüggésben értelmezte Kant eredeti kérdését, amelyet aztán *átértelmezve* saját ifjúkori művészetfilozófiájának kiinduló kérdésévé tett. Különös módon ugyanis a kanti kérdés szerinte már eleve „túlmegy a puszta ismeretelméleten". Sőt, úgyszólván nyitánya annak a Fichtével kezdődő „létrehozásbeli mitologizálásnak", amely aztán „a klasszikus filozófia... élet-halál kérdése lesz", és amely abban látta a fő feladatot, hogy „meg kell teremteni a teremtő' szubjektumot". Lukács ezt írja: „Tehát nem arról van szó – mint Spinoza esetében –, hogy a valóság objektív összefüggését a geometria

az egyik út a paruziához. Veszélye: hogy a valóság-beteljesítőnek remélt „ugrás" újból és újból visszahull a megváltottság puszta diszkrétumába, és így értelmét veszti.

A másik út a dialektika. Ez nem a mindennapi élet heterogenitásával, a benne kavargó értelem-töredékek káoszával, a „chiaroscuro anarchiájával" (IM, 493) számol, hanem egy *dualitással*: a jót legyőzte a gonosz; a fiatal Lukács kifejezéseivel: a lélek önnönvalóságát legyőzte a sors, a képződmények lélek nélkül való, Isten nélküli világa. Miért kínál reményt a dialektika? Mert a dualitás a jelent a tagadás korának veszi, ám ez a tagadottság ugyanakkor jogot ad feltételezni, hogy valami élő-eleven eredetileg csorbítatlanul jelenvaló volt. Ha „a teljes bűnösség kora" már eleve egy eredeti létállapot megtagadásaként értődik, ebben ott munkál annak hite, hogy valaha létezett a teljes ártatlanság kora. Ez a hit pedig reményt kelt. Hiszen: ami egyszer lehetséges volt, az immár soha nem lehetetlen; ami önnönvalóságként legyőzetett a jelenben, az lélekvalóságként, a beteljesedés kontinuumaként még győzhet a jövőben. A dialektika a paruzia reményének historicista rendszere. Veszélye: hogy – lévén szisztéma – elvont marad, nem talál konkrét-gyakorlati módot, hogy az áhított beteljesedést siettesse, egyáltalán, hogy közelebb hozza a jelenhez. Hegel rendszerének nincs etikája, mondhatnánk röviden Lukáccsal. (F, 128)

Az elérhető egyedi megváltottság és az elérhetetlen történelmi beteljesedés közötti feszültség teszi dilemmává Lukács ifjúkori esztétikáiban a fenomenológia és a dialektika viszonyát. Ez egyrészt dilemmája az adott valóság tételezésének. Milyen alapszerkezetű az életvilág: heterogén vagy duális? Ha az előbbi, akkor egyneműsítéssel, azaz a disszonancia-teremtés radikális ugrásával el kell szakadni tőle, hogy a valóság *értelmetlensége* ne nyeljen el minket. Ha viszont duális, akkor benne lehet és kell küzdeni a valóságon eluralkodott *élettelenség* ellen. (Vö. Lukács ifjúkorának kettős alapkérdésével: Mi teszi az életet lényegivé? Mi teszi a lényeget elevenné?) Másrészt viszont a dilemma kiterjed arra is, hogy mennyi joggal lehet remélni a történelmi paruziát. Hiszen attól, hogy a művészet vagy a jóság

mintája alapján hozzuk létre. Sokkal inkább: *ez* a létrehozás számít egyidejűleg a filozófia előfeltételének és feladatának is. Ez a létrehozás kétségbevonhatatlanul adott ('vannak a priori szintetikus ítéletek – hogyan lehetségesek?', hangzik a kérdés már Kantnál), arról van szó, hogy ennek a különféleségbe szóródó létrehozási formának a – nem adott – egységét mégis mint valamely teremtő szubjektum produktumát levezessük." (TO, 406. ff) Röviden: Lukács esztétikai gondolkodása a nevezetes kanti kérdésre nem ismeretelméletileg, hanem már eleve *praxisfilozófiailag* (a szubjektum történelmi aktivitásának lehetőségfeltételét keresve) rezonált.

mint megváltott létszféra éles kritikája a földi valóságnak, a Föld még tovább forog keserű levében. Másfelől viszont: ráhagyatkozhatunk ugyan a történelmi beteljesülés reményével kecsegtető dialektikára, az egyedül értünk való történeti lét hitére, még kérdés marad, hogy a történelmet erről a nyilván megtisztelő kötelezettségéről, hogy éppen a *mi* reményeinket hivatott beteljesítenie, vajon ki fogja értesíteni.

Azzal, hogy fenomenológia és dialektika között húzódik a fiatal Lukács dilemmáinak törésvonala, egybevág nevezetes politikai fordulatának *filozófiai* indoka. Lukács gondolkodása ugyanis azzal jut nyugvópontra 1918 végén, hogy a dialektika passzív sémájába mintegy *beleoltja* a fenomenológia aktív, egyneműsítő aktusát. A történelmi beteljesedés önmagában elvontan historikus menetéhez Lukács ekkor talál konkrét és aktív kapcsolódást, mondhatni: személyes-egzisztenciális felületet.

Ezt a konkrét és aktív kapcsolódást a történeti dialektikához a homogenizáló ugrás szakító és egyben előkészítő aktusa teremti meg, három értelemben is. Először: csakis a forradalom mint kényszerű objektív egyneműsítés teremtheti meg az anyagi előfeltételt a valódi beteljesüléshez, az etikai demokráciához. Másodszor: csakis a proletár osztálytudatot felébresztő nevelés mint szubjektív egyneműsítés teheti késszé az embereket öntudatukban erre a beteljesülésre, mikor is eljő „az erkölcs uralma az intézmények... fölött". (F, 190) Harmadszor: csakis a forradalmár metaetikai áldozathozatala, mártíriuma mint egzisztenciális egyneműsítés tehet késszé bárkit, úgymond, a „világtörténeti hivatás" beteljesítéséhez utat nyitó, megváltó pillanat vállalására.[27] Mindhárom vonatkozás arra vall, hogy Lukács filozófiája 1918-19-ben egy aktivista fenomenológia dominanciájával fogadta el a dialektika útját, annak áldozatos metaetikájával pótolta ki Hegel dialektikájának hiányzó etikáját.

Ez a dominancia-viszony fordul meg Lukács kései filozófiájában. Az egykori, mélyen személyes és aktív egzisztenciál-fenomenológia erejét jócskán elvesztve van jelen *Az esztétikum sajátosságá*ban, de jelen van. Erejét vesztette, mert a politikai megváltottság megtörténtével immár nem lehet ok szakadékot feltételezni a mindennapi élet és a formák szférája között. A dialektika megteremti és szavatolja a két szféra közelségét. Ez így van már a *Történelem és osztálytudat*ban is. Abban viszont már változás van, hogy

[27] „A szocializmust megvalósító osztályérdekek és az azokat kifejezésre juttató osztályöntudat világtörténeti hivatást jelentenek, és a fent említett objektív lehetőség" [ti. a lehetőség a „szocializmus társadalomideáljának megvalósulásá"-ra, H. O.] „ennélfogva azt a kérdést jelenti: itt van-e már a pillanat, amely a szakadatlan közeledés stádiumából – ugrásszerűen – az igazi megvalósulásába vezet?" (TO, 131)

a dialektika hegemóniája egyben eldönti a valóság-konstitúciók ügyét is, amennyiben egy reduktív és mereven objektivista valóságmodellt tesz uralkodóvá a kései Lukácsnál.[28] A fiatal Lukács a maga kései filozófiájára alighanem ugyanazt a gúnynevet aggatta volna, mint amivel azokat a pánracionalista és monisztikus filozófiákat illette egykor, amelyek a formáltságot már eleve belevetítik valóságfelfogásukba. *Kripto-esztétikának* nevezné.[29] A fiatal Lukács szerint a kripto-esztétikai gondolkodás (mondhatnánk: a metafizika) magát a filozófia egészét teszi egyfajta „öntudatlan művészetté", és

[28] „Az emberiség fejlődése objektív folyamat, amely a benne résztvevők tudatától függetlenül zajlik". (ES-II, 280) A *Történelem és osztálytudat*ban ellenben még nincs szó erről az objektivitásról: „Csak akkor mutatnak túl [ti. a proletariátus társadalom átalakító folyamatának mozzanatai, H. O.] konkrétan és tudatosan a kapitalista társadalmon, akkor válnak forradalmivá, ha a folyamat totális szemléletébe illeszkednek bele, és a végcéllal kerülnek kapcsolatba. Ez azonban szubjektíve, a proletariátus osztálytudata számára annyit jelent, hogy magában a tudatban jelenik meg a közvetlen érdek és a társadalom egészére gyakorolt objektív hatás dialektikus kapcsolata, tehát ez a korábbi osztályoktól eltérően nem a (hozzárendelt) tudaton túl lejátszódó, tisztán objektív folyamat." (TO, 305)

[29] A *kripto-esztétika* a fiatal Lukács pejoratív kifejezése az 1910-es évek elejéről, amellyel jegyzetfüzeteiben a metafizikát – akkori szóhasználatában: „pánlogizmust", „racionalisztikus-monisztikus" filozófiát – minősíti. (Az 1910-es évek végén nagyjából a Marxtól kölcsönzött és főként Hegelre alkalmazott „fogalmi mitológia" kifejezés veszi át a helyét.) A fiatal Lukács a kripto-esztétika titulussal a „világ öntudatlan homogenizálását" jelöli. Lukács szerint a racionalisztikus-monisztikus filozófia már eleve formált minőségek: konszonanciák és disszonanciák világának veszi a valóságot – a jegyzetfüzeteiben és a leveleiben név szerint említi ennek képviselői közt Platónt, Plótinoszt, Dionüsziosz Areopagitát, Spinozát, Schellinget, Hegelt, Kantot –, ettől a preformáltságtól viszont „a valóság pusztán a kategóriák előfoka, a szellem útjának alacsonyabb foka" lesz. (HN, 66., 111., 121, 162) A pánracionalista-metafizikus gondolkodás ezáltal elfelejtkezik arról, hogy, miként egyik ekkori levelében fogalmaz, „a valóság dolgai oly távol vannak egymástól, oly idegenek tölünk és egymástól és megismerési lehetőségeinktől, hogy ilyen viszonyba csak egy mindig önkényesnek látszó és erőszakos vetítés segítségével lehet hozni őket". Ez a filozófia tehát egyrészt elfelejtkezik létezés és gondolkodás eredendő és meghaladhatatlan inkongruenciájáról, az összemérhetőség végső instanciájának hiányáról, mondhatni: az egyetemes szemléletet áhító filozófia végső alaptalanságáról, másrészt nem ismeri fel, hogy a szubjektumnak a világgal szembeni aktivitása nélkülözhetetlen a forma (lényegiség) megteremtéséhez. Az öntudatlan, fogalmi egyneműsítés egyet jelent azzal, hogy a metafizika merőben reduktív módon tartja valóságnak, „igazi Létnek" azt, amit annak tart. Amikor pedig világképet alkot és a valóság végső egységét keresi a formában vagy azon túl, akkor, folytatja Lukács, „elfelejti (amit a modern tudomány és minden igazi művészet nem felejtenek el soha), hogy ő egy már egységesített, már heterogeneitásától megfosztott, már consonantiákra és dissonantiákra redukált világot egységesít. A rationalistikus filozófia tehát öntudatlan... művészet." Lukács mindebből logikusan vonja le a következtetést arra nézve, hogy ez a fajta pánracionalista metafizika mennyiben képes megalapozni az esztétikum önállóságát: „A rationalista filosofiában, ha következetesen végiggondoljuk, felesleges a művészet. Mert az a Lét, amit ő megcsinál, a mi szerinte az igazi Lét, már művészet." (LEV, 383 ff.) Ebből a belátásból adódik Lukács korai filozófiájának, meggyőződésem szerint, egyik legfőbb eszméje: a homogenizáló „ugrás" gondolata.

így képtelen megalapozni az esztétikum önállóságát. Az ok világos: ezen filozófiáknak az eszköztára, amellyel a *formák* értelmét keresik, már eleve *preformált*. Amivel keresnek, abban a keresendő már benne van.

*Az esztétikum sajátossága* kripto-esztétika: a lukácsi fenomenológia egykori aktivizmusát itt bekebelezi a csaknem egyeduralkodó materialista dialektika. Ez a dialektika itt úgy egyneműsít, olyan módon válik „öntudatlan művészetté", hogy eleve egy szabadságharcos vallásháborúra preformált: az immanencia harcára a transzcendencia ellen, a szubjektum honvédő háborújára az objektivációk ellen. E harcban a műalkotás rendeltetése, „társadalmi megbizatása" az, hogy az egykor volt és leendő saját világ, a védendő és újra-elsajátítandó otthon emlékezet és ígérete legyen. Osztom a fiatal Lukács kemény kritikáját az efféle preformált elveket érvényesítő, pánracionalista dialektikákról: bennük nincs remény a forma, az esztétikum önállóságának megalapozására. *Az esztétikum sajátosságá*ban a művészet, való igaz, nem szolgálóleánya már a keresztény teológiának. Hanem harcosa – egy *másiknak*. Egy ellenteológia harcosa, egy antropocentrikusan materialista dialektikáé.

Lukács kései esztétikájának csak antinómiák árán sikerül betemetnie a szakadékot a mindennapi élet és a formák között. Ám amennyi közelséget nyer a művészet a mindennapi élethez ebben a materiális dialektikában, ugyanannyira el is távolodik attól, hogy vonatkozása legyen a történelmi beteljesedésre. A realitás-forma-paruzia hármasságában a középső tag, a forma a realitáshoz csapódik, ám ezzel szakadékot teremt a másik oldalon, a paruziához való viszonyában. Nem véletlen, hogy Lukács kétségbeesett konoksággal tartalmi világszerűséget követel a műtől. Ez mutatja, hogy számára a formának önmagában immár egyáltalán nincs megváltó ereje. A művészetet már csak a 'világszerűség' tartalmi primátusa tudja evilági ígéretté tenni.

Lukács kései esztétikájában a megváltottság diszkrétum-volta és a beteljesedés vágyott kontinuuma közötti szakadék újra megnyílt. A régi dichotómia, ha megváltozott alakban is, de újra előállt. A korai esztétikákban, mint ismeretes, a forma szinguláris megváltottságát egy nagyszabású negatív teológia[30] kapcsolta össze a formán túlival, az egyetemes-történeti paru-

[30] A negatív teológia (és mellette a „negatív misztika", „negatív démonológia" – ez utóbbi két kifejezés *A regény elméleté*ből való) fontos kérdése Lukács ifjúkori esztétikáinak, és megítélésem szerint mélyen összefügg azokkal a filozófiai és teológiai motívumokkal is, amelyek fontossá tették számára Kierkegaard-t és Eckhart mestert vagy a zsidó és keresztény misztikát. A negatív teológiának a *Heidelbergi Esztétiká*ban játszott szerepét nyomatékkal hangsúlyozza Márkus György (BI-II, 31).

ziával. A kései esztétika viszont abból indul ki, hogy a leendő egyetemestörténeti paruzia, az objektivációkat minimalizáló világ már dialektikusan szavatolva van – csak azt nem tudni, hogy a szavatosság ideje mikor jár le. A proletárforradalommal a megváltás műve már beteljesedésre kész, vallja Lukács, ám vallja azt is, hogy a művészet harcosan *tartalmi* igehirdetése nélkül ez a megváltottság nem lehet győzedelmes, nem válhat beteljesülésé. *Az esztétikum sajátossága* filozófiájában a proletárforradalom mint politikai megváltottság mutatkozik diszkrétumnak, magába záruló, erőtlen, elszigetelt szingularitásnak, és a történelmi beteljesedés mint áhított valóság-kontinuum újra csak a horizont peremén tűnik fel, a ködösen távoli jövőbe tolódva.

Ha Lukács ifjúkori esztétikáiban a műalkotások *Evangéliumok* voltak, áthatva az idők közeli beteljesedésének reményétől, akkor belőlük a kései esztétikában inkább már csak *Az apostolok cselekedetei* lettek. Igehirdetést róni rájuk, harcos tartalmiságot, vadul követeltetni velük az antropocentrikus 'világszerűséget': mindez – *Az esztétikum sajátossága* egész antinomikusságával együtt – világos tünete annak, hogy a kései Lukács számára az állítólagos megváltottság egykori *múltja* és a beteljesedés ígéretes *jövője* egyként távolodóban van a *jelentől*. Egyszóval jele annak, hogy a kései Lukács számára a mű megváltottsága önmagától, a forma erejéből egyre kevésbé *jelenvaló* és egyre tartalmatlanabb mint történelmi ígéret.

Igaza van Heller Ágnesnek, *Az esztétikum sajátossága* valójában történelemfilozófia.[31] És ugyanígy mélyen igaza van Vajda Mihálynak is: Lukács filozófiai gondolkodásának indíttatásában kulcsszerepet játszik a vágy, hogy kontingenciánktól megváltassunk. Csupán kettejük nézetét kötöm össze, amikor úgy fogalmazok, hogy *Lukács esztétikája* (a korai éppúgy, mint a késői) *teológiai alapkérdésű történelemfilozófia*. Jelképesen fogalmazva, már *A regény elmélete* is ugyanúgy Hegelt és Kierkegaard-t akarja egyesíteni,[32] nyíltan és konzisztensen, ahogyan azt végső soron *Az esztétikum sajátossága* is tenni próbálja burkoltan és antinómiáktól terhelten – egyesíteni a történelem 'nagy elbeszélését' az ember „tényleges cselekvésével".[33] Ez a fő cél Lukács esztétikáiban, amin nem változtat, hogy a 'nagy elbeszélés'

[31] „Lukács az esztétikájában egy olyan történelemfilozófiát vázol fel, amelyben individuum és nem egysége mint a történelem igazsága jelenik meg." „Az esztétikum sajátossága, megismételjük, történelemfilozófia." (BI-I, 423., 428)

[32] Lukács a lehető legtalálóbban és legtömörebben jellemzi *A regény elméletét* a mü 1962-es előszavában, amikor úgy fogalmaz, hogy benne „a történelem hegeli dialektikájának kierkegaard-osításáról van szó". (CV, 266)

[33] A „tényleges cselekvés" fichtei kategóriájához lásd TO 379., 397., 400., 414.

és a 'nagy tett' útjainak áhított, hegeli-kierkegaard-i kereszteződését a fiatal Lukács kantiánus kérdésektől elindulva *nem* találja meg, míg a kései Lukács az állítólagos marxi-lenini válaszok felől érkezve keresi *hiába*.

Ha egészében akarjuk átlátni Lukács jó fél évszázadot átfogó esztétikai gondolkodását, akkor annak *történetiségéhez*, megítélésem szerint, éppen a *teológiai* dilemmák adta nézőpont tűnik a legadekvátabbnak. A fiatal Lukács esztétikái - „töredékes törekvésként" arra, hogy egyetemes szemléletet találjanak az egyedinek és a történelminek az egyesítésére - egytől egyig önmegváltástanok voltak. Dogmatikai műszóval élve: *autoszótériológiai* kísérletek. Legfőbb tétjük az volt, hogy a műalkotásban adott megváltottság egyben lehetőségfeltétele legyen a történelmi paruziának is, és reális utat nyisson hozzá.

A fiatal Lukács ennek az útnak a *negatív* teológiájáig jutott, esztétikáját uralta még a fenomenológia. A kései Lukácsnál már a történelmi és dialektikus materializmus uralkodik, egy onto-teleológa; ennek pedig (Heideggertől tudjuk)[34] válfaja minden metafizika, így a *pozitív* teológia is. Ám *Az esztétikum sajátossága* antonómiáiban épp ez az objektív léttörvénynek hitt onto-teleologikus szövedék feslik föl. Az antinómiák a mű belső indikátorai: világosan jelzik, hogy még Lukács kései, dialmat.-ban megboldogult művészetfilozófiáját is átjárja némi megelevenítő eszkatológiai feszültség.

Különös eset: egy vallásellenes esztétika dialektikusan materialista történelemfilozófiáját éppen rejtett teológiai dilemmái teszik elevenné. Ez azonban *Az esztétikum sajátosságá*nak már nem antinómiája, hanem *paradoxona.*

[34] „[A] metafizika a létező létezőségét kétféleképpen állítja elő: egyszer a létezőnek mint olyannak az egészét legáltalánosabb vonásainak értelmében...; ugyanakkor azonban a létező mint olyan egészét a legfelsőbb, és ezért isteni létező értelmében... is. (...) A metafizika... lényege szerint egyszerre ontológia a szükebb értelemben, és teológia." (Heidegger, 1994, 185)

# Kísértethistóriák
## Bolyongás Lukács Regényelméletében
## (2006)

„ahol nincsenek istenek, kísértetek járnak"
(Novalis, idézi Lukács, DNE, 75)

### 1.

A legkevesebb, amivel tartozom Önöknek, előadásom címének magyarázata. Előtte azonban hadd vegyem elejét egy esetleges félreértésnek. A kissé diabolikus cím – *Kísértethistóriák* – bizonyára alkalmas arra, hogy külsődleges eszközökkel keltsen érdeklődést (vagy ellenkezőleg, visszatetszést) a várható mondandó iránt. A címválasztásban azonban nem a hatásvadászat vezetett. Az indok prózaibb. Az ugyanis, hogy a regényben a valóság kísértetiesen van jelen, egy egyszerű következtetés, amelynek a premisszái éppen a fiatal Lukácstól származnak.

„Az idő csak a regényben van a formával együtt tételezve" (RE, 568); „csak... a regény veszi fel konstitutív elveinek sorába a valódi időt, a bergsoni 'durée'-t" (RE, 567), mondja Lukács. Továbbá az *Érzelmek iskolájá*ról, a „regény formájának leginkább példaszerű esetéről" (RE, 573) kijelenti, hogy benne „az idő könyörtelenül létezővé vált" – „az idő múlása mint tartam". (RE, 569) Valamennyi idézet *A regény elmélet*éből való. A regény tehát az idő műalkotás-formája. Ez Lukács első premisszája.

A másodikat Lukács egy cikke rögzíti (*Molnár Ferenc A ndorjáról*), mely a *Regényelmélet* után pár évvel született, 1918-ban, és szintén beszél az *Érzelmek iskolájá*ról. „Flaubert regényében (Érzelmek iskolája) egy nemzedék legigazabb és legkomolyabb vágyai omlanak össze, legmélyebb és legjobban akart törekvéseit nyeli el minden nagynak és igaznak ősi ellensége: az *empirikus valóság*, amelynek *kísérteties* megjelenési formája itt az elmúlás, az elkopás, *az idő* folyása." „Flaubert nem olyan 'okos', mint pesti tisztelői, hogy minden idealizmust póznak tudjon, ő, ellenkezőleg, azt leplezi le benne – hogy nem eléggé idealisztikus, hogy nem bír megküzdeni a *valóság kísértetével, az idővel* és annak elmúlásával." (IM, 756-757) (Kiemelések

tőlem, H. O.) Ezen idézetek tanúsága szerint Lukácsnál az idő a valóság kísértetiességének szinonimája.

A következtetés önként adódik. Ha Lukács szerint a regény az idő műalkotás-formája, továbbá ha az idő ugyanakkor „a valóság kísértete" is, ebből szorosan következik, hogy *a regény a valóság kísértetének műformája*. Ez azonban még mit sem mond arról, hogy „a valóság kísértete" frázis hogyan értendő az idő szinonimájaként Lukácsnál: mint genitivus subjektivus vagy mint genitivus obiectivus. A valóságot kísérti-e meg az idő, vagy fordítva: az időt kísérti-e meg a valóság? S vajon miféle időnek volna dolga itt miféle valósággal? A fiatal Lukács ugyanis időből is, valóságból is (legalább) kettőt ismer.

Ismer „valódi időt" (a bergsoni durée-t), és ismer nem-valódi időt, méghozzá két alakban: tud a tragédia időtlenségéről és tud az eposz időfeletiségéről. A valóságot szintúgy kétféleképpen ismeri: empirikusként (a *Művészetfilozófia* terminológiájával: „élményvalóságként"), illetve intelligíbilis vagy metafizikai valóságként, „időn túli, transzcendentális haza"-ként (RE, 574). A regény, többször olvashatjuk a műben, a „transzcendentális hontalanság" (RE, 567), „hajléktalanság" (RE, 503) műformája. Fehér Ferenc jegyzi meg mértékadó tanulmányában (*A romantikus antikapitalizmus válaszútján*) a *Dosztojevszkij-jegyzetek* céduláiról, hogy bennük a 'valóság' szó alig fordul elő kérdőjel nélkül. (BI-I, 181) *Melyik* időről van hát szó a regényben Lukács szerint, kérdezem újra, és az a bizonyos idő vajon *melyik* valóságnak lesz megkísértője vagy megkísértettje?

Előadásom Lukács ekkori válaszútjait magából a *Regényelmélet*ből próbálja meg felvázolni és elemezni. Ehhez kérdésekből kezdetnek ennyi elég is. Arra mindenképpen, hogy úgy lépjünk be a *Regényelmélet* terébe, mint – mondjuk – egy kísértetkastélyba.

## 2.

De nem feszítjük-e túl a kísértet-metaforát? Ehhez mindenekelőtt tudnunk kellene, miféle teoretikus építményben járunk. Ez persze köztudott: egy félbehagyott műben. Amely nem rom, mert nem *volt* sohasem egész. Hanem, mint az 1962-ben írt *Előszó*ból ismert: bevezetés a voltaképpeni „problémához", „egy dosztojevszkiji világ kilátásához". (RE, 480) Nem rom *A regény elmélete*, de nem is szerkezet-kész építmény, mert nem mutatja fel magán az *egész* épületnek sem az anyagát, sem a jellegét. Lukács tervei szerint írása – anyagát (témáját) tekintve – nem esztétikai, hanem

etikai műnek készült, jellegét (rendeltetését) tekintve pedig történelemfilozófiának. Ez maradéktalanul kiviláglik a *Dosztojevszkij-jegyzetek*ből is. A *Regényelméletből* átlépni a hozzá tartozó *Dosztojevszkij-jegyzetek* terébe, ez olyan, mintha egy rokokó palota díszes *elő*teréből nyíló ajtón át közvetlenül egy raktárnak szolgáló, irdatlan *hátsó*épületbe jutna az ember. Annyi, mint egy míves regényteória hamvába holt reményéből átlépni egy erősen etikai hangoltságú történelemfilozófia beváltatlan ígéretébe. Az, hogy *történetfilozófiailag* mi nem vált valóra ebből az impozáns tervből, tudható, főként Fehér említett írásából. A regényteóriát illető veszteségek, a meghiúsulás esztétikai-etikai motívumai ellenben még nem tisztázottak.

S vajon ha e különös épületkomplexum *egészére* próbálnánk meg figyelni? Lukács *esztétikát* kezd írni a regényről, holott benne „metafizikai etiká"-ját és „történelemfilozófiá"-ját akarja kifejezve látni. Első reccsenés. *Dosztojevszkijt* célba véve kezd el regényelméletet írni, holott őt már nem is regények írójának tartja, hanem „eposzírónak". (IM, 649) Második reccsenés. *Epika*-teóriát kezd el írni – állandó tekintettel a „mai vallásosság" eposzköltőjére, Dosztojevszkijre, a „lélek kozmosszá szélesítésének" (IM, 651) művészére –, holott az epikáról leszögezi, hogy az: „élet, immanencia, empíria", továbbá, hogy az epikában éppenséggel „nem fordulhat elő" olyasféle szubjektum, amely „a transzcendentális szintézis hordozója" lenne, és aki a „saját határát a világ határává" változtatná. (RE, 513) Harmadik reccsenés. Egy olyan *esztéta* ír esztétikai művet itt, aki az esztétikum adta beteljesedésben ez idő tájt már hamis („antikrisztusi, luciferikus", IM, 660) megváltásígéretet lát. Negyedik reccsenés. Ez az esztéta a regényben „a teljes bűnösség korszakának formájá"-t (RE, 593) látja, holott az állítólag korszakos bűnben fogant műfaj legtipikusabb esetét, az *Érzelmek iskoláját* éppenséggel „egy igazi életteljesség gazdag és lekerekített beteljesültségévé" (RE, 572) látja emlékedni. Recsegés-ropogás mindenfelé.

Egyelőre meghagyom metaforikus jogaikban a kísérteteket.

## 3.

Mi kísérthet a *Regényelmélet* épülettorzójában, hogy kérdésektől visszhangzik az egész ház? Lukács 1962-ben így emlékezik a mű születésére: „Eredetileg dialógusláncolatnak indult: fiatal emberek egy csoportja visszavonul környezetük háborús pszichózisa elől, olyasféleképpen, ahogy a *Dekameron* novellamesélői a pestisjárvány elől". (RE, 479) A 'Mi kísért itt?' kérdésére talán a genealógiában érdemes keresni a választ. Abban, hogy a *Re-*

*gényelmélet* egy dialógussorozat tervéből nőtt ki. Ez a terv maradt megíratlan a műben, mondhatni: ez nem vált benne valóra. Kísértetre vadászva, azaz egy valótlanságra kárhoztatott lény után kutatva a *Regényelmélet*ben keresve sem találhatunk alkalmasabb jelöltet az eltemetett dialógustervnél.

Hipotézisem szerint a *Regényelmélet* dilemmáktól mélyen megosztott mű, olyannyira, hogy nézetrendszerében inkább hasonlít egy eldöntetlen kimenetelű dialógusra, mintsem egy traktátusra.

A latens és aporetikus dialógus hipotézisének igazolásához természetesen mind a szövegen belülről, mind művön kívülről, mind pedig az értelmező irodalomból erős érvek szükségeltetnek. Kezdjük a két utóbbival, a dialógusláncolatra utalva már amúgy is elkezdtem a bizonyítást. Lukácsnál a dialógusok terve nem új, és nem is a *Regényelmélet*tel fog sírba szállni. A dialógus-műfaj története Lukácsnál a Sterne-dialógussal (*Beszélgetés Laurence Sterne-ről*) kezdődik az esszékorszakban, majd folytatódik annak lezárulásakor, 1911-ben *A lelki szegénységről* című írással. 1911 végén Lukács már egy „etikai-vallásos" dialógus-sorozat tervét vázolja fel Franz Bleinek. (LEV, 439) Ebből az évből fennmaradt egy dialógusvázlata is, címe: *A hierarchiáról, avagy a mértékről és határról*. 1913 őszén megszületik *Az ítélkezés* című dialógus, amely félbeszakadt, de fennmaradt a folytatás rá egy évvel készült vázlata. Ezt még két dialógus terve követi az 1915-ös *Regényelmélet*ig, címük *A sorsról*, illetve *A műről és a valóságról* (a tervekről lásd AG, 158. f., DJ 389 ff.). Lukács visszaemlékezése a dialógusláncolatra tehát pontos. Az utolsó dialógustervről, melynél Lukács ezt a formát akarta volna választani, Balázs tudósít 1916 májusából. A „tervezett dialógus", írja Balázs, az abból fakadó következtetésekről szólt volna, hogy – idézi Lukácsot – „a jehovaikus világ értelmetlen és véletlen". (AG, 191-192)

A dialogicitás előtérbe kerülése az 1910-es évek első felében nyilvánvalóan mélyen összefügg Lukács egzisztenciális és szellemi válságával, amelyet maga jellemez úgy, mint egyfajta küszöbön álló „áttörést a vallásiba". (N, 443) Lukács 1911 és 1916 közötti időszakának éppen ezzel az „áttöréssel" folytatott gyötrelmes gondolati küzdelem adja meg az alapjellegét. E benső harcnak legkésőbb 1914-re súlyos filozófiai konzekvenciái lesznek, amelyek kihatnak a következő évben született *Regényelmélet*re is. Lukács szerint ez utóbbi, mint utaltam rá, felölelné metafizikai etikája és történelemfilozófiája nagy részét. (LEV, 586) Nos, legkésőbb 1914 nyarától Lukács számára a metafizika nem belátás (tudás), hanem döntés és választás kérdése. A rendszerek végső alapjukra nézve relatívak, ezzel viszont nyil-

vánvaló, írja 1914 júniusában Gustav Radbruchnak, „a metafizikai döntés abszolút szükségszerűsége" (LEV, 573) is.

Mindebből következik, hogy a metafizikai döntéshelyzetet, a kísértést kifejező dialogicitás nem marginális, hanem éppenséggel (latensen) *meghatározó* forma-kontextusa ennek az időszaknak, függetlenül attól, hogy Lukács csak egyetlen dialógusát írja meg (fejezi be) ama hat terv és vázlat közül, amelynek nyoma van. Ahhoz, hogy egyáltalán kísértetekről essék szó a *Regényelmélet*ben és azoknak históriájuk legyen, előbb *lehetségeseknek* kell lenniük; ezt igazoltuk az imént. Kísértetek márpedig lehetnek.

## 4.

Az érvek eddig a művön kívülről szóltak. Csakhogy akadt éles hallású kritikus, aki jó negyven éve bolyongott már egyszer úgy Lukács *Regényelmélet*ének labirintus-mondatai között, hogy kénytelen volt felfigyelni a művön belül is bizonyos disszonáns zörejekre. Paul de Man 1965-ös írására gondolok. Ő tisztelője, de korántsem apologétája a műnek. „*A regény elmélet*ének csaknem föltétlen elfogadása", írja epésen Harry Levin magasztaló frázisaira célozva, „megalapozatlannak tűnik". (De Man, 2005, 91) De Man írásából két kritikai észrevételt idézek fel.

Az első a regény történeti megragadásának *ambivalens* filozófiai pozíciójára vonatkozik. Szerinte Lukács művében „mintegy maga a Regény mondja el nekünk önnön fejlődésének történetét", miként Hegel *Fenomenológiá*jában a Szellem teszi ugyanezt. De van egy döntő különbség: „miután Hegel Szelleme eljutott önmaga létezésének teljes megértéséhez, elvitathatatlan autoritásra formálhat igényt; ezt a pontot azonban Lukács Regény-tudata saját bevallása szerint sosem érheti el. Saját esetlegességének foglyaként, sőt ezen esetlegesség kifejeződéseként a regénytudat puszta jelenség marad". (De Man, 2005, 92) A filozófiai pozíció ambivalens: egyszerre van innen és túl a regényen. Ez ama reccsenés meghallása, hogy a regényelmélet fő értékelő nézőpontjává hol a dosztojevszkiji „eposzt" teszi meg Lukács, amely szerinte már nem is regény, hol pedig, mondjuk, az *Érzelmek iskoláj*át, amelyet viszont nagyon is annak tart.

A második észrevétel az irónia és az időbeli organikusság *ellentmondásos* viszonyát illeti. De Man leszögezi: „Lukács eredetisége az irónia strukturális kategóriaként való használatában rejlik." (De Man, 2005, 97) A mű első része végén tárgyalt irónia-fejezet, az iróniában rejlő fogalmiság és megszakítottság igazi hermeneutikai távlatot ígér de Man szerint,

csakhogy Lukács elemzése, jegyzi meg csalódottan, „más irányba halad". Olyannyira, hogy „az esszé második része éles kritikai elutasítása a hermeneutikai nyelvelmélettel társítható bensőségességnek". (De Man, 2005, 97-98) E második részben ugyanis Lukácsnál jön Flaubert, s vele együtt a természeti folytonosságú idő élménye, a durée, ezzel pedig vége az iróniának. „Az igazi időélmény szintjén az ironikus megszakítottságok eltűnnek, és magának az időnek a kezelése Flaubert-nél nem ironikus többé." (De Man, 2005, 99) De Man ebből levonja a következtetést: „Úgy tűnik, hogy az organicizmus, amit Lukács kiküszöböl, amikor a regény irányító szerkezeti princípiumává az iróniát teszi meg, az idő álruhájában itt újból színre lép." (De Man, 2005, 100) (Megjegyzem: megítélésem szerint De Man itt téved. Nem az objektivista „organicizmus" ölti fel váratlanul, úgymond, az „idő álruháját" a *Regényelmélet* második részében, szemben az ettől mentes iróniával. Hiszen – igazolni fogom – az irónia úgyszintén az idő egyik „álruhája". Ennélfogva az idő az, amely kettős alakban, kettős valóság-konstitúcióként jelenik meg *A regény elméleté*ben.)

Immár a művön belül járunk, a mű legbensőbb kérdéseinél. De Man felfigyelt a *Regényelmélet* legkísértetiesebb vonására, melyet *divergenciának* vélt Lukács Flaubert-értelmezése és irónafelfogása, vagyis a regényteória típuspéldája és kulcsfogalma között. Ezt a kettősséget én másnak tudom be, nem egy sajnálatos irányváltásnak. Egy latens filozófiai *dialógus* kettős hangzatát vélem hallani benne. A zajok és zörejek mintha a kastély két átellenes szárnyában keletkeznének.

## 5.

Egy filozófiai dialógus mindig eltérő *platformokon* nyugszik. A *Regényelmélet* kettős platformját a regény *pozitivitására* mint a műforma „értékmegvalósulásának", igenlésének[1] lehetőség-feltételére adott kétféle válasz mutatja meg a legvilágosabban. Az egyszerűség és a jobb követhetőség ked-

[1] A pozitivitás fogalmához: „A forma csak akkor tagadhat igazán egy életelvet, ha képes a priori kizárni; ha viszont be kell fogadnia, akkor ez pozitívvá válik számára, ez az elv azután nemcsak ellenállásában, hanem tulajdonképpeni létezésében is előfeltétele az érték megvalósulásának.", „...s az a pozitívum, az az igenlés, mit a regény formája, tartalmainak minden vigasztalanságán és gyászán túl, kimond..." (RE, 569) „...a tizenkilencedik századnak ez a regényforma minden problematikája szempontjából legtipikusabb regénye (Az *Érzelmek iskolája* – H.O.), anyagának semmitől sem enyhített vigasztalansága folytán mégis az egyetlen, amely elérte az igazi epikus objektivitást és ezáltal egy megvalósított forma pozitivitását és igenlő energiáját." (RE, 570)

véért úgy hivatkozom ezekre az alapállásokra, hogy (1) durée-platform és (2) irónia-platform.

*A durée-platform szerint a regény pozitivitása a valódi idő (múlás, tartam) mint paradox életteljesség ábrázolásában rejlik.* Lukács szerint ez az életteljesség tűnik ki az *Érzelmek iskolájá*ból, „a regény formájának leginkább példaszerű eseté"-ből. (RE, 573) A kitüntetettséget Lukács így indokolja: „a tizenkilencedik századnak ez a regényforma minden problematikája szempontjából legtipikusabb regénye, anyagának semmitől sem enyhített vigasztalansága folytán mégis az egyetlen, amely elérte az igazi epikus objektivitást és ezáltal egy megvalósított forma pozitivitását és igenlő energiáját." (RE, 570) A regényforma pozitivitása egy paradoxonra épül: „az idő az élet teljessége, még ha az idő teljessége az élet – vele az idő – önfelszámolása is." Ez a teljesség (akár az időé, akár az életé) Flaubert művében mindig lehetségesnek ígérkezik és mindig lehetetlennek bizonyul: „eszme és a valóság legnagyobb diszkrepanciája az idő: az idő múlása mint tartam." (RE, 567) A paradoxonban a folyvást önmagát ígérő–megvonó élet és a „tehetetlen-folytonos időmúlás" (RE, 567) közös pontja: a mérhetetlen szenvtelenség teremt analógiát. Éppen az embert felülmúló erejük és közönyük *hasonlósága* feletti reflexió teszi lehetővé a regényforma pozitivitását: „A kudarc így – különös és melankolikus paradoxonként – az érték mozzanata; az élet által megtagadott dolgok elgondolása és átélése, forrás, amelyből mintha az élet teljessége áradna. Az értelem mindennemű beteljesedésének teljes hiánya van megformálva, ám a megformálás egy igazi életteljesség gazdag és lekerekített beteljesültségévé emelkedik." (RE, 571)

E platform szerint tehát a regény, a „könyörtelenül létezővé vált" és minden eszményit elsodró idő ábrázolása, az értelem ígéretének és fellelése örök kudarcának formája. Olyan korok műformája Lukács szerint, amelyek nem részesülhetnek az életértelem valóságossá vált, *in re* egységének „naiv-boldog élményében". Helyette az emlékezés és a remény reflexiói lesznek azok a „tetteket ébresztő és tettekből eredt időélmények" (RE, 569-570), amelyek a valóságot *ante rem* és *post rem* egységgé teszik, és ily módon ébren tartják „az értelem megragadásának teremtő érzését". (RE, 570) Rezignáció és reflexió egysége tehát a regényvalóság, hiszen: „minden történés értelmetlen, törékeny és gyászos, de mindig remény vagy emlék sugározza be" (RE, 571). A durée-platformon a regény pozitivitásáról a rezignált *bölcsesség* mondja ki az utolsó szót.

Ellentétben a másik platformmal, az iróniáéval, amely egészen más 'utolsó szót' mond ki a regényről. Ez inkább 'utolsó ítéletre' emlékeztet, és éppen a rezignált bölcsesség fölött ítél.

## 6.

*Az irónia-platform szerint a regény pozitivitása az iróniában mint áldozathozatalban érhető tetten.* Az irónia Lukácsnál mindenekelőtt kettősséget jelent: „kettős látás"-t (RE, 543) és „kettős" etikát (RE, 537), a szubjektum „meghasadását" (RE, 529) és a regényíró megkettőződött „naivitását" (RE, 538). Az író önnön lényegük hiábavaló keresőivé teszi hőseit, démonikus „megszállottak"-ként ítéli kudarcra őket. A kifejezés nem pejoratív: Lukács egyik ekkori jegyzetfüzete szerint a „megszállott-lét" (Besessensein) a „tragikus előfeltétele" (Voraussetzung des Tragischen, HN, 28). Az író arra „kényszeríti magát", írja Lukács, hogy „a világra vonatkozó felismerését önmagára is alkalmazza" (RE, 530), azaz a saját rezignált bölcsességét is hiábavalónak lássa: azt, hogy szubjektuma végső soron nem teremtő, hanem „pusztán befogadó". (RE, 530) Lukács így fogalmaz: „ez a belátás és iróniája egyképp fordul hősei ellen, akik költőileg szükségszerű ifjontiságukban tönkremennek e hit [a hazatalálás-hit – H. O.] valóra váltása közben, *és saját bölcsessége ellen*, amely belátni kényszerül e harc hiábavalóságát és a valóság végérvényes győzelmét". (RE, 538, kiemelés tőlem, H. O.) A regényíró azért mond ítéletet „megszállott" hősei s egyben önnön „bölcs" fölénye fölött, hogy áldozathozatalával a démonikus jelen semmisségének ábrázolásán keresztül régi és új istenekről beszéljen: „az irónia... – maga is démonian – a szubjektumban rejlő démont mint metaszubjektív lényegiséget fogja fel, és ily módon, sejtve és kimondatlanul, elmúlt és eljövendő istenekről szól, amikor a lényeg nélküli és üres valóságban tévelygő lelkek kalandjait beszéli el". (RE, 544)

A lukácsi irónia, akárcsak Kierkegaardé, az áldozathozatal platformja, és nála is a történelem fordulópontjaihoz kötődik. Hiszen, fogalmaz Kierkegaard, „a meghaladott valóság azzal mutatkozik jogosultnak, hogy áldozatot követel, az új azzal, hogy áldozatot hoz". (Kierkegaard, 2004, 263) A tragikus hőshöz hasonlóan az „ironikus is áldozat, melyet a világfejlődés követel" (Kierkegaard, 2004, 265), szögezi le Kierkegaard. Az ironikust Lukács is ennek tekinti. Olyannak, aki úgy veszik el kora számára, úgy szegül szembe vele, hogy mindeközben – idézem ismét Kierkegaardt – „rámutat valami eljövendőre, de nem tudja, mi is az." (Kierkegaard,

2004, 263)[2] Lukács szerint a regény formája „beszédes gesztussal mutat rá a szükségképp meghozott áldozatra, a mindörökre elvesztett paradicsomra, amelyet kerestek, nem találtak meg, amelynek hiábavaló keresése és rezignált feladása kerekítette le a formát". (RE, 538) A regény pozitivitása ebből a formateremtő áldozathozatalból ered. Az iróniát „a végigvitt szubjektivitás önmegszüntetésének" tartja Lukács, ezt az *önmegszüntetést* pedig az istennélküli korokban elérhető „legmagasabb rendű szabadság"-nak. (RE, 544) Ez az irónia adta szabadság ugyanis nem az immanenciára, hanem a transzcendenciára irányul: „docta ignorantia az értelemmel szemben" (RE, 542); sőt, mi több: „a megváltásra való konstitutív vonatkozás", „előzetes konstitutív vonatkozás a végérvényes transzcendens létre". (RE, 543)

Összefoglalva: az irónia-platform szerint a regény a hősökben a démonokká vált istenségek hatalmát, útra hívó és lelket próbáló kísértését mutatja be. Ezzel azonban mindenekelőtt az isten-nélküli világkorszak *határát*, a világtörténelmi fordulópont közelségét teszi láthatóvá. A korszakhatár felvillantása úgy adja értésre a jelen kor ínségét, az adott világ transzcendálásának kényszerét, hogy belülről teljesen vigasztalannak mutatja be, a teljes bűnösség korának. A regény formája, az irónia ezért jelent az író oldaláról áldozathozatalt. Hőseinek démonok keltette „megszállottságát" kudarcra ítéli az idővel szemben, *miközben* saját bölcsességét – tudós tudatlansággal – akként leplezi le, mint ami nem tudja átadni magát egy másik lét, „a transzcendens lét" hitének. A regény ezzel az áldozathozatallal nem a jelenkor istennélküliségét tanúsítja, hanem éppenséggel *isten-ínségét*. Az „irónia a regény objektivitása" (RE, 542), írja Lukács, minthogy a regényhős megszállottan vágyódó szubjektivitását és az író bölcsen belátó szubjektivitását egyaránt behatárolja és felülmúlja. Az irónia lemondást jelent ugyan az eszményiségről, sőt az értelemről is, mégis, ez a docta ignorantia az egyetlen lehetséges *szabad* tanúságtétel „a megváltásra való konstitutív

[2] Megjegyzem, Lukácsnál az áldozat *mint* előfutár 'ironikus alakzata' megjelenik már az esszékorszak végén, amikor a *Levél a „kísérlet"-ről* című esszéjét átírja 1911-ben. Lukács egy hasonlattal bővíti ki a szöveget, mely szerint az esszéista nem más, mint a majdan eljövendő „nagy megváltó rendszer" Keresztelő Szent Jánosa; a „keresztelő ő, aki kivonul, hogy a pusztában prédikáljon valakiről, aki eljön, és akinek ő a maga a saruját megoldani sem méltó". (LF, 30) A hasonlatra bizonyára hatott Kierkegaard iróniáról szóló disszertációjának egyik passzusa: „Ha mellőzzük annak vizsgálatát, mekkora jelentősége Krisztus fellépésének, és csak annyit szögezünk le, hogy fordulópont volt a világtörténelemben, akkor itt sem nélkülözhetjük az ironikus alakzatot. És *Keresztelő János* alakjában meg is találjuk. Ő nem az volt, akinek el kellett jönnie, nem tudta, minek kell eljönnie, mégis ő rombolta le a zsidóságot. Tehát nem az újjal semmisítette meg, hanem önmagával." (Kierkegaard, 2004, 265)

vonatkozás" mellett. E transzcendencia-hit szólal meg Lukács definíciójában: „a költő iróniája az isten nélküli korok negatív misztikája". (RE, 542)

## 7.

Ez volna tehát a két platform, a durée és az irónia platformja. Mint látható, az előbbi *monolit*, az utóbbi *duális* platform. Az első a Bölcsé, a második a Megszállott és a Mártír összeolvasztásáé.

Ebből jól látszik, hogy a *Regényelmélet* 1915-ben hogyan írja tovább a pántragizmus szellemi pozícióján túllépő, két évvel korábbi Lukács-tanulmányt, *A „románc" esztétikáját*. A románcét, amelynek „nagy stílusparadoxona: a földi értelemben irracionális, ám transzcendensen szükségszerű összeütközése és egysége, az istenközelség és életközelség egybekapcsolásának problémája". (IM, 795) Ennek megoldására, azaz a románc hőseire nézve Lukács, mint ismeretes, négy típust különít el: a megszállottat, a bölcset, a mártírt (más szóval: a „vallásos hőst"), valamint a megváltó asszonyt. Ha az utóbbi típust, a Jóság emberét kiemeljük a többi közül, és fenntartjuk a dosztojevszkiji *eposz*-világ jellegzetes hősének, a többi figurából könnyen megkapjuk a lukácsi *regény*-világ transzcendentális topográfiájának két fő tájékozódási irányát. A transzgresszus két irányát: vagy *fölé emelkedni* az adott világnak (ez a Bölcs útja), vagy *túlkerülni* rajta (ez a Megszállott és Mártír közös útja). Mindamellett ennek a teoretikus elrendezésnek az értelme még nem vehető ki.

Különösen azért nem, mert *A „románc" esztétikája* és *A regény elmélete* viszonyában van egy meglepő fejlemény. A *rezignáció fölötti (ön)ítélet* kérdésére gondolok. Ezt a *Regényelmélet*, mint láttuk az imént, az irónia (áldozathozatali) platformja részének tekinti, ott fordul a regényíró belátása produktív módon „saját bölcsessége ellen". (RE, 538) Azt várnánk, hogy a két évvel korábbi *Románc*-tanulmány is így tesz, és a motívum a Mártírnál, a „vallásos hősnél" merül fel. Nem ezt látjuk. Ott ugyanis Lukács még a bölcs ember sajátjává tette a rezignáció fölötti ítéletet, a tudásról való lemondás önítéletét, sőt a Bölcset közel vitte a Megszállotthoz is: „A bölcs lelke ugyanazokból az alkotórészekből épül föl, mint a megszállotté, csak az alkotórészek erőviszonya, a lélek struktúrája más a bölcsben. A bölcs átlátja a világ irracionalitását és valamennyi szenvedély értelmetlenségét, átlátja azt, amit a hős adottként elfogad, és amitől vereséget szenved, ugyanakkor átlátja azonban e felismerésének gyengeségét és relatív voltát

is, és e végső rezignáció, e végső lemondás mindenről, szerencséről, életről és tudásról, erővé és hatalommá lesz". (IM, 797) Ezzel *szemben* – tehát a Bölcs, az utolsó görög „embertípus" és „paradigmatikus életformálás" (RE, 498) megdicsőítése helyett – a *Regényelmélet* nyitánya már az ismert biblikus igével helyezi történetfilozófiai keretbe a regény esztétikáját: „Valóban bolondságot a görögöknek! Kant csillagos égboltja immáron a tiszta megismerés sötét éjszakájában ragyog, és nincs magányos vándor – mert az új világban embernek lenni annyit tesz, mint magányosnak lenni –, akinek megvilágítaná az ösvényt." (RE, 499)

Hagyatkozzunk tehát egyelőre a szemünk helyett a fülünkre. A *Regényelmélet* sötétjében két teoretikus hangzat kísérti a mű mélyére tévedt értelmezőt. Hogy némi reményem legyen kakofóniájuk elől kimenteni ezt az előadást, és eljuttatni az áhított befejezéshez, előszámlálom a kivezető út három (mesei) kérdését. Egy: Mennyiben állnak *szemben* a platformok? Kettő: Mitől válik *aporetikussá* azok szembenállása? Bízom abban, hogy e két kérdés alapján végül kiderül, miféle *dilemma* uralja Lukács *Regényelmélet*ét. A dilemma tisztázása, remélem, végül elvezet a harmadik, utolsó kérdéshez: Miféle *kísértethistóriák* foglalata a mű?

## 8.

Első kérdés: mikre vonatkozóan áll szemben egymással a durée és az irónia platformja, túl a regény pozitivitásának eltérő meghatározásán?

A szembenállás első színtere az *időé*. Erre van egy roppant egyszerű, szövegszerű bizonyíték. Az irónia platformján feltűnik a Cusanustól ismert kifejezés, a docta ignorantia, a tudós tudatlanság. Nos, a *Regényelmélet*et előlegező dialógusvázlatok egyike ezt a megállapítást tartalmazza: „az etikai docta ignorantiában nincs durée – lényegátélés". (idézi AG, 190) A durée-platform a múlás időkontinuumával (tartammal) számol, *szemben* az iróniáéval, amely a megváltó „nagy pillanatból", a „lényegátélés" adta időtdiszkrétumból indul ki. Az *Érzelmek iskoláját*, emlékezhetünk, úgy méltatja Lukács, hogy benne az időnek csak *ante rem* és *post rem* egysége van meg: a remény és az emlékezés élményében. Az iróniának ellenben, mint Lukács mondja, „konstitutív viszonya" van a transzcendens léthez, a megváltáshoz: nem pusztán jövőre irányuló reflexió, hanem a jövendő lét valóságos előlegezése az áldozat pillanatában.

Az időszemléleti szembenálláshoz tartozik egy látszólag más természetű kérdés is. A durée-platform regényírója Flaubert, az irónia-platformnak

viszont nincs efféle íróreprezentánsa. Ez nem véletlen: az irónia konstrukció inkább, mintsem deskripció; inkább *határvonal* a flaubert-i dezillúziós regény és a dosztojevszkiji új eposz között, mintsem *kiterjedt* terrénum a regényvilágok között. E határvonalhoz a legközelebb – a durée oldalán – Tolsztoj áll, aki ugyanakkor elmarasztaló ítéletet kap Lukácstól: „tisztán művészileg Tolsztoj regényei a dezillúziós romantika túlfokozott típusai, a flaubert-i forma barokkja". (RE, 592). Az ok, ami érdekes itt; ezt ugyanis Lukács a tolsztoji időszemlélet ellentmondásosságában jelöli meg. Mondván: Tolsztojnál a konvenció „időtlen"-ségét és a természet „örök ritmus"-át olykor megtörik ugyan a *„nagy pillanatok"* (Lukács egy bekezdésen belül ötször is használja e frázist), ám ezek a „lényegátélések" már csak a halál, a haldoklás pillanatai, és meg is maradnak azoknak. Így Lukács szerint a három tolsztoji időfogalom egyike „sem fejez ki valódi tartamot, valóságos időt – a regény életelemét". (RE, 592)

A pillanat azonban nemcsak „lényegátélés"-ként, azaz *drámai* változatban ellentéte a durée-nek, hanem *lírai* változatában, „hangulat"-ként is. Lukács az előbbitől éppúgy elválasztja a valódi időt – és így a regényt –, mint az utóbbitól. A véget és kezdetet az ugrásszerűben, „nagy pillanatban" összekötő *pántragizmus* éppúgy ellentéte a tartamnak, mint „a folyton változó hangulatok szüntelen egymásutánjá"-nak *pánpoétizmusa*, az esztétikai kultúra, amelyet egyenesen így nevez meg Lukács: a „pillanatokhoz tapadt kultúra".[3] Lukácsnál a tragédia egyetlen térdimenzióba rántja össze a múlt, jelen és jövő időtömbjeit, hiszen csak egy kiterjedést enged meg nekik: a „nagy pillanat" magasságát. A líra fordítva stilizál: a lélek múló hangulatában oldja fel a világ minden tárgyiságát és állandóságát, ezzel idővonallá teszi a teret. A durée éppen azért egyedülálló minőség, mert sem az idődimenziókat nem engedi kivonni a térből, sem a térbelieket az időből: kettejük képződményét, a jelenvalóságot *szakadatlanul fennállónak* mutatja.

Ám ha a jelenvalóság valóban „a teljes bűnösség kora", a szakadatlan fennállását kimondó bölcsesség *kísértetiesen* úgy hangzik, mint ami ezt a bűnösséget és ítéletet véglegesíti. Ezzel elértünk a durée- és az irónia-platform közti szembenállás második színteréhez.

[3] A pántragizmus pillanat-felfogásához vö. *A tragédia metafizikája*, különösen IM 497 skk., a pánpoétizmus pillanat-felfogásához lásd IM 424.

## 9.

A durée és az irónia szembenállásának második köre a *valóságra* vonatkozik. Minden további nélkül nyilvánvaló, hogy az irónia-platform valóságfogalma *utópikus* - „negatív misztikájá"-nak, ahogy Lukács mondja, „konstitutív viszonya" van a megváltáshoz, a transzcendens léthez -, ellentétben a dezillúziós romantika durée-platformjával, amelynek bölcsessége kizárja a „jó lelkiismeretű" utópia lehetőségét.[4]

Az utópiát illető ellentétesség azonban csak a felszíne Lukács ekkori kérdéskomplexumának, mely a valóság fogalmára irányul. Csupán a lényegre szorítkozva: egyik oldalon áll a hegeli egyetemes alakulás-eszme (a Hérakleitoszt idéző Werden) együtt a bergsoni tartammal, a másikon a kierkegaard-i „pillanat"-filozófia, az egzisztenciális ugrásé, együtt a cusanusi docta ignorantiával. Lukács maga is elismeri e két oldal jelenlétét, amikor művére visszatekintve úgy ítéli, hogy benne végső soron „a történelem hegeli dialektikájának kierkegaard-osításáról van szó". (RE, 485)

A *Regényelmélet* legmeglepőbb fejleménye: Bergson felértékelése, a bergsoni durée-fogalom karrierje a műben. Különösen az után, hogy két évvel korábban, 1913-ban Lukács még ki nem állhatta Bergsont. Ekkor még így ír róla Babitsnak: „nincs történelemfilozófiai kultúrája"; „nem ismer más fogalmiságot, mint a 'science'-ét"; elvet minden állandóságot, így minden örök formát is; „nem ismeri a 'ráció' és az 'intellektus' különbségét" (szemben Cusanusszal); a ráció absztraktságának kritikájában csak Hegel-epigon. Nem meglepő Lukács Bergsont elutasító következtetése: „Itt meg kellene találni - amit bergsoni alapon állva nem lehet - az 'örök' formának egy olyan értelmezését, mely lehetővé teszi, hogy a forma, örökkévaló és ebben az értelemben változatlan szubsztanciájának feladása nélkül, részt vehessen, sőt részt kelljen vennie a történelmi processzus folyamatában." (IM, 584 ff.)

Két évre rá viszont, a *Regényelmélet*ben ez a nem sokra tartott „bergsoni alap" váratlanul mélységre tesz szert Lukácsnál. A *Dosztojevszkij-jegyzetek* egyike - amelynek címe is fontos: *A metafizikai valóság* - már Bergson ama „mélység"-éről szól, amely „az éleatizmus elutasításában" rejlik, és amelyben „a 'történelem' mint a valóság lényege" (DNE, 178) tör felszínre. A változás oka, gondolom, kézenfekvő. A regény *esztétikai ígéretté* vált időközben Lukács számára. A regény révén „a történelmi pro-

[4] „A dezillúziós romantika hangulata hordozza és táplálja a lírizmust. A lenni-kellő túlságosan kívánatos volta az élettel szemben és e vágyakozás hiábavalóságának kétségbeesett belátása; utópia, amelynek eleve rossz a lelkiismerete, s amely biztos a vereségben." (RE, 563-564)

cesszus folyamatá"-t (mint „valódi időt", a minden eszményit szenvtelenül fölemésztő durée-t) anélkül tudja megjeleníteni egy formakomplexum, hogy maga elveszítené szubsztancialitását.

A fiatal Lukács kezdettől fogva rossz lelkiismeretű platonikus volt, aki minduntalan óvni próbálta magát attól a veszélytől, amivel idealizmusa fenyegette: az üresen kongó eszményiségtől. Attól a platonizmustól, amely szentimentális vágyódással kezdi, és éleata okoskodással végzi. Az 1910-ben még „pánlogikus"-nak tartott Hegel és az 1913-ban még egy félművelt Hegel-epigonná degradált Bergson között 1915-ben, a *Regényelmélet* idején a valóságos idő és a szakadatlanul történő valóság erősen éleata-ellenes (hérakleitoszi) látomása teremtett egyszeriben szoros és főleg: *komolyan vehető* filozófiai közösséget Lukács számára. Mintha Lukács azzal a „férfiasan érett" belátással barátkozott volna, hogy az értéket teremtő és romboló „valódi idő", illetve a hozzá illő egységet alkotó élményséma-kettős (a remény és az emlékezés) – mindez *maga* a történelmi valóság, és nincsen másik. Lukács hasonlatával élve még *A tragédia metafizikájá*ból: a történelmi valóság definiálhatatlan kompozíciója a *szőnyegére* emlékeztet, amelynek sokfelé csillámló, de sehol nem megérthető arabeszk-értelme van. A durée-platform bölcsessége ezt az értelmet a maga határai között próbálja megérteni: annak akarja látni, ami. Az *emlékezés* a szubjektum hazatérése önmagába – „az élet folyamatának átélő igenlése" (RE, 572) –, melyet a *remény* mindig sejtett és követelt; ez a bölcs „belátás... az élet el nem ért és ezért kimondhatatlan értelmének sejtő-intuitív megragadásává, minden tett megvilágosult magjává válik". (RE, 573)

Bergson durée-jében és a Flaubert-laudációban egy éleata-ellenes valóságfelfogás dicsőül meg Lukácsnál. Csakhogy ez a koncepció szemben áll a cusanusi–kierkegaard-i oldallal, a docta ignorantia és az irónia transzcendencia-hitével és transzgresszus-követelésével. *A halálos betegség*ben, amelyet Lukács ez idő tájt bőségesen jegyzetelt, ezt írja Kierkegaard: „az illúzióknak lényegében két formája van: a remény és az emlékezet illúziója". (Kierkegaard, 1993, 69) Azt, hogy maga a valóság olyan lenne, ahol az időnek nincs *in re* egysége (csak *ante* és *post rem* egysége: a reményé és emlékezésé), Kierkegaard élesen tagadja. A pillanat az örökkévalóságé, mondja; a kereszténység többek közt ezért bolondság a múlt-teljességű görögöknek és botrány a jövő-teljességű zsidóknak. A pillanat a valóság *in re* egysége – röviden: „eljő az idő, és az most vagyon", Ján. 5, 25. –; erre épül Kierkegaard időfelfogása *A szorongás fogalmá*ban. A valóságbeteljesülés ezen időbeli egysége a megkövetelt és meghozott áldozat *ontológiai*

jelentése Kierkegaard-nál, minthogy (idéztem már tőle) „a meghaladott valóság azzal mutatkozik jogosultnak, hogy áldozatot követel, az új azzal, hogy áldozatot hoz".

Világos, hogy az áldozat ontológiai jelentése milyen kontroverziában kap helyet Lukácsnál. A reflexív (bölcsesség vezette) durée-platformon a valóságnak nincs átélhető egysége, ám szakadatlanul alakuló kontinuuma, a *történelem-valóság* értelmet sejtet és ígér. Az aktivista (áldozathozatali) irónia-platform viszont „docta ignoratia az értelemmel szemben", ám a *lélek-valóságot* – áldozatot követelő és hozó, igazi és „egyetlen valóság"-ként[5] – mégis jelenvalóvá tudja tenni a pillanatban.

Ez két út *kétféle* valósághoz; és nincs közöttük szintézis. A platformok ontológiájukban állnak szemben egymással. Következésképpen etikájukban is.

## 10.

A platform-szembenállás harmadik színtere tehát az *etikáé*.

Hadd nevezzem meg ezeket a pozíciókat egy-egy Lukácstól származó kifejezéssel *metafizikai* etikának és *misztikus* etikának. Kezdjük az előbbivel. Mint említettem, Lukács saját beharangozása szerint készülő könyve túlmegy majd azon, hogy csakis Dosztojevszkijről szóljon, minthogy átfogja „metafizikai etikájának" nagy részét is. A „metafizikai" jelző használatának pontos megértéséhez hadd idézzek tőle pár sort 1913-ból: „minden drámai forma lehetetlenné válik, ha nincsen meg a művészben az a stilizáló fikció, hogy az életnek van metafizikai lényege; ez a lényeg pedig nem transzcendens, hanem csak el van takarva az életfolyam kicsinyes közönyösségeinek áradatától, csak ki kell emelni onnan, csak végig kell húzni az élet mindig félben maradó vonalait és: incipit tragoedia". (IM, 584-585) Eszerint a metafizikai – szemben a manapság uralkodó szóhasználattal – egyenesen *ellentéte* a transzcendensnek. A „metafizikai lényegiség" az a „stilizáló fikció" Lukácsnál, hogy az életnek nem transzcendens, nem túlvilági az értelme; hanem az csak eltakart minőség, rejtett közelsége örök ígéret és örök csalódás. A metafizikai etika annyit jelent, hogy – Lukács nyelvén – az „életértelem", amely a valóságot lényegivé teszi, teljesen im-

[5] Lukács írja *(Balázs Béla: Halálos fiatalság)*: „a lélekvalóságnak egyetlen valóságként való tételezése az ember szociológiai beállításának megfordítását is jelenti: a lélekvalóság nívóján a lélekről leválnak mindazok a kötöttségek, amelyek őt különben társadalmi helyzetéhez, osztályához, származásához stb. kapcsolták, és helyükbe új, lélektől lélekig kapcsolatot lépnek. Ennek az új világnak felfedezése a Dosztojevszkij nagy tette." (IM, 684-685)

manens ugyan, ám sporadikus, definiálhatatlan, nem beteljesült. Ez a jelentés illik a durée-platform etikai álláspontjára.

Az irónia-platform etikája ellenben „misztikus etika". A kifejezést ez esetben is Lukácstól kölcsönzöm. Egyik levelében, ahol hosszasabban beszámol könyvéről Paul Ernstnek, közte az első és a második etika viszonyáról (a „képződményekkel", ill. a „lélekkel" szembeni kötelesség kérdéséről), ezt írja: „A rangsor mindig sajátos dialektikus módon bonyolódik, amikor a lélek nem önmagára, hanem az emberiségre irányul a politikus embernél, a forradalmárnál. Itt – a lélek megmentéséhez – éppen a lélek feláldozása szükséges: egy misztikus etika alapján kell kegyetlen reálpolitikussá válni, és megsérteni az abszolút parancsot, amely nem a képződményekkel szembeni kötelezettség, a 'Ne ölj!' parancsát." (LEV, 595) A misztikus etika számára, szemben a metafizikaival, az életértelem transzcendens és tartamnélküli. Épp Flaubert időfelfogásának *ellentétéről* írja Lukács: „az eksztázis a misztikust olyan szférába emeli, ahol minden tartam és minden időmúlás megszűnt, amelyből a misztikusnak csupán teremtményszerű-szervi korlátozottsága miatt kell visszasüllyednie az idő világába". (RE, 568)

Miként értendő itt az életértelem transzcendenciája? A misztikus etika a „negatív misztika" (RE, 542) etikája, a „végérvényes transzcendens lét"-tel számoló iróniáé, amely Kierkegaard *Félelem és reszketés*ének Akéda-példázatával, az ábrahámi áldozathozatallal analóg. Az irónia-platformon, láttuk, sem a regényhős démonikussága, sem az író rezignációja nem képvisel morális értéket *önmagában*. Értéküket csak a megváltásra, a transzcendens létre irányuló „konstitutív viszonyuk" adja. Ennek módja az áldozathozatal (önáldozat). Az irónia-platform Mártírja – a regényíró – együtt áldozza fel Megszállottját – saját hősét – az önmagában lakozó rezignált Bölccsel, ha tetszik: saját lelkével. Lukácsnál a 'saját lélek feláldozásának' motívuma – a későbbi pályafordulat alapszövegének (*Taktika és etika*) legdöntőbb mozzanata – 1914 és 1916 között, a *Regényelmélet* időszakában válik az etikaira vonatkozó *mértékadás* instanciájává; az iménti idézettel együtt, tudomásom szerint, négy szöveghely tanúskodik erről.[6] Saját *lel-*

[6] Az első *Az ítélkezés* vázlatában olvasható: „Összeomlás – de itt talál célt G. [= Lukács – H. O.] terméketlensége: igen, a lelkemet áldoztam fel!)". (DJ, 409) A második a *Dosztojevszkij-jegyzetek*ben: „Ad objektív szellem II.: Idegenkedés a szocializmus és mindenki jövőbeli (tehát absztrakt és nem átélhető) boldogságától. A személyes jócselekedet: Raszkolnyikov. (Az egész viszony Marmeladovhoz.) Ám itt jön a legigazibb dialektika: a saját lélek kell, hogy feláldoztassék (Raszkolnyikov csak „mindent" áldoz fel Marmeladovéknál.)" Vö. DJ 243. A harmadiknak Balázs *Napló*jában van nyoma. Balázs, Lukács és Hamvassy Anna beszél-

*künket* feláldozni az ez által lehetővé tett és épp ily módon előlegezett *lélek*valóságért: ennek az elhívásnak az etikai paradoxona – Lukácsnál éppúgy, mint Kierkegaard-nál – az „etika teleologikus felfüggesztésé"-ben nyilvánul meg.

A metafizikai etika viszont, szemben a misztikussal, nem függeszti fel az etikát az eljövendő lélekvalóságért. Ellenkezőleg, számára az etika a történő-alakuló valóság egyetemes kibontakozási folyamatában mutatkozik meg, hasonlóan egy szőnyeg arabeszk-mintázatához: magában a történelem-valóságban explikálódik. Ez a megfontolás kap hangot Lukács azon fejtegetésében, amely az esztétika és etika viszonyának egyediségét jellemzi a regényben. A regényben a döntő elem, mondja Lukács, hogy „mint alakulófélben levő valami, folyamatként jelenik meg" (RE, 528), „formaként... az alakulás és a lét lebegő, de biztosan lebegő egyensúlyát képviseli, az alakulás eszméjeként állapottá válik". (RE, 529) Ennélfogva az az etika, amely a regényben mint alakulás-folyamatban *benne rejlően* „a legkonkrétabb tartalmiságban" jelenik meg, empirikus és esztétika-immanens etika. Szemben az összes többi műfaj etikájával, állítja Lukács. Bennük ugyanis az etika *előfeltétele* az esztétikának, következésképpen a regényen kívül minden más műfajt apriorisztikus és esztétika-transzcendens etika jellemez.

Jól látható, hogy Lukács itt is saját platonizmusa árnyaival küzd: az eszmények elvontságából, semmire sem kötelező, üres általánosságából támadó veszéllyel. A regény az „alakulás eszméjeként állapottá válik"; így a metafizikai etika – mint a regénytextúrában benne rejlő, ott kibomló etika – valójában az esztétika és az etika megbékülési ígérete az immanenciában. Az irónia fogalmát átható misztikus etika viszont nem az *alakulás* eszméjének etikája, hanem valami olyan tudhatatlané, amely túl van a „teljes bűnösség" korszakán, a megváltatlan jelenkori *létezés* egészén. Ez utóbbi a megváltás eszméjének etikája. A *Regényelmélet* útjai etikailag is elváltak.

## 11.

Bolyongásunk során, úgy tűnik, elértük a *Regényelmélet* legtágasabb helyiségét, a lovagtermet. Ennek boltívei alatt bizonyára elfér valamennyi

getésében, közvetlenül az előtt, hogy Lukácsnak a művészet luciferikus jellegéről tervezett dialógusa szóba kerülne, elhangzik: „Anna azt mondja [Balázzsal vitázva – H. O.], azt az *áldozatot*, melyet a lélek az *önfeláldozásával* hoz, azt is a lélek teszi, és ez az ő cselekvése és élete ez alatt." A már idézett negyedik hivatkozás: Lukács levele Paul Ernsthez, 1915. május 4.

eddig fölvonultatott oppozíció. A nyílt szembesítés révén talán megragadható lesz a *dilemma*, amely indokát adja a mű latens dialogikusságának. S így kitűnhet, hogy vajon valóban *apóriával* állunk-e szemben a műben, mint állítottam, vagy sem.

A helyszín – lovagterem – megválasztásához önmagában nem tartottam volna kellő indoknak, hogy az irónia-platform nagyjából azt a határvonalat képviseli, mint ami a *hit lovagja* és a *rezignáció lovagja* között húzódik Kierkegaard-nál a *Félelem és reszketés*ben. Szükséges volt hozzá, hogy maga Lukács vonultassa fel az ellentábor, a durée-platform szimbolikus harcosát – a *„lényeg lovag"*-ját. „A regény", írja Flaubert kapcsán, „az érett férfiasság formája: vigaszéneke abból a derengő belátásból csendül ki, hogy mindenütt az elveszett csírái és nyomai láthatók; hogy az ellenfél ugyanabból az elvesztett hazából származik, mint a lényeg lovagja." (RE, 569, der Ritter des Wesens)

Immár lehetséges fölsorakoztatni képzeletben – a *Regényelmélet* lovagtermének két átellenes felében – a platformok reprezentánsai mögött az ellentétes jellemzőket. Az egyik oldalon áll a *lényeg lovagja*, aki számára a dialektikusan tételezett ellenfél, az eszményeit fölemésztő világ „ugyanabból az elvesztett hazából származik, mint" ő. A másik oldalon áll a *hit lovagja*, aki számos vonatkozásban homlokegyenest ellenkező pozíciót képvisel. A megváltás világához nincs átjárás a jelenlegiből: ebben a negatívumban merül ki a róla alkotható összes (tudatlan) tudás. Egyik oldalon a durée „valódi ideje", a tartam immanenciája; másikon az irónia áldozati pillanata, a „transzcendens lét" előlegezése. Az egyiken történelem-valóság, alakulóeszme, a formák „rossz lelkiismeretű" utópiája; a másikon lélek-valóság, megváltóeszme, az „eleven élet" valódi utópiája. Az egyik oldalon ott áll a metafizikai etika, mely az értelmet egyre csak elveszítő jelenvalóból próbálja megérteni a valóságosat. A másikon ott áll a misztikus etika, mely számára a jelenvaló egyetlen értelme, ha semmissége végre veszni tud.

Íme, a tiszta típusok, a „kasztok" – mondhatnánk Lukács négy évvel korábbi írására, *A lelki szegénységről* című dialógusra utalva. Ahogyan ott állt szemben a Műnek rendelt élet embere a Jóság emberével, úgy áll szemben itt a lényeg lovagja és a hit lovagja. Lukács mindkét esetben két kasztot, két tiszta viszonyt mutat fel az „istenközelség és az életközelség", transzcendencia és immanencia áhított egybekapcsolásához. Egyfelől a lényeg lovagját, a valóság arabeszk-értelmének *fölébe* kerülő Bölcsét, aki a Műnek szentelt élet emberének rokona. Másfelől a hit lovagját: az adott jelenvalóság értelmetlenségével szakító, azon szenvedéllyel és áldozattal *túl* kerülő

Megszállottét és Mártírét. Ők (távoli rokonként) a Jóság emberének családfájához tartoznak. Az első kaszt reprezentánsai, mint tudjuk, a *formák* örök érvényének metafizikai etikáját képviselik. Ők az öröklét *őrzői* az időben. A második kaszt tagjai a sorsfordító *cselekvés* lehetőségének misztikus etikáját képviselik. Ők egy új világ *előhírnökei* az óvilágban.

Az egyetlen, amiben mindkettőjüket részesíti Lukács, a „férfiasan érett belátás": a rezignáció. Kérdés tehát, hol áll a *Regényelmélet* teoretikus narrátora, aki ezek szerint nem más, mint a *rezignáció lovagja*.

Pontosan ugyanott áll, ahol *A lelki szegénységről* című dialógus főhőse: a két kaszt képviselője *között*. Még akkor is, ha ott a főhős azzal indokolja önítéletét (öngyilkosságát), hogy mindkét kaszt *alatt* áll, minthogy „sem hő, sem hév", és életébe csak a végzetes döntés faktumával hozhat realitást. Másutt már kifejtettem: Lukács dialógusában az önítélet inkább a főhős áldozati tette a saját Művéért (rendszere érvényének megtartásáért), ami a legkeményebb ítélet ugyan, de egy teoretikus számára bizonyosan nem a legvégzetesebb és legelmarasztalóbb. Emlékezzünk Lukács sokatmondó frázisára: az esszéista az a Keresztelő Szent János, aki a megváltó, nagy rendszer eljövetelét hirdeti, és aki amaz eljövendőnek a saruját megoldani sem méltó. A Mű és a Jóság – két megváltás-paradigma az ekkori Lukácsnál. Nem érvényükben vagy érvénytelenségükben különböznek egymástól gyökeresen, hanem filozófiájukban. Abban, hogy két ellentétes platformon lehet őket megváltásoknak tartani egyáltalán. *A lelki szegénységről* hőse, mint a *Regényelmélet* teoretikus narrátora is, ellentétes filozófiai platformok *közötti* döntéshelyzetben találja magát (még ha nem is áll *középen*), vagyis dilemmával szembesül.[7]

[7] Kérdés, vajon *morális* dilemma ez vagy sem. „Morális dilemmáról ott beszélünk", írja Kis János, „ahol az *összes* választható lehetőség magában foglalja valamilyen erkölcsi kívánalom megsértését." (Kis, 2004, 172) Ezzel a meghatározással egyetértek. A *Regényelmélet* dilemmája csak akkor tekinthető morálisnak, ha – szemben Kissel, aki különös módon nem lát morális dilemmát Lukács 1914-1915 körüli alapkérdéseiben – magának a morális dilemmának a fogalmát nem szűkítjük le arra, hogy az „egy etikán belüli konfliktust rögzít". I. m. 192. Ez a leszűkítés különben sem következik Kisnél a morális dilemmáról adott *saját* meghatározásából. Az etika álláspontján való túllépés is megsért ugyanis (legalább) egy erkölcsi kívánalmat: az erkölcs elvárását önnön érvényének abszolút vagy maximális elismerése iránt, azaz – kibontva a kanti distinkciót – megsérti a feltétlen (univerzális) vagy általános (generális) tiszteletére vonatkozó kívánalmát. Aki ennek a tiszteletnek a sérelmét *komolyan veszi*, sőt, jóvátehetetlennek tartja, annak dilemmája még akkor is morális, ha végül mégis magára vállalja a sérelem okozását; márpedig Lukácsnál, és ebben bizonyára egyetértünk Kissel, ezt a sérelmet kevesen vették komolyabban. Hadd utaljak Kierkegaard-ra: jóllehet az „etika teleologikus felfüggesztésének" kérdésköre nem erkölcsi (értsd: nem etikán belüli) konfliktust fejez ki – nem egy konkrét erkölcsi elv ütközését egy másikkal –, nincs okunk kétség bevonni,

A hegeli dialektika immanenciájának és a kierkegaard-i misztika aktivizmusának (etikájának) Lukács által áhított egyesítési kísérlete (ez volt a *Regényelmélet* tétje) 1915-ben nem szintézist hozott, hanem kiéleződő viszályt, szembenállást, dilemmát – annak minden eleven filozófiai drámaiságával. (Elszomorító látni közel fél évszázaddal később *Az ész trónfosztásá*ban Hegel és Kierkegaard – illetve Dosztojevszkij (ÉT, 271, 466) – találkozásának merőben drámaiatlan, mondhatni komikus ismétlődését. Itt ugyanis, habár a motívumok rendre visszatérnek, a marxizmus-leninizmus egy-igaz napjának sápatag fényénél már „összebékül" a két ellentétes tévút. Egyik az idealista félhomályon, másik a misztikus vaksötéten át nem vezet sehova.) De miben is áll a *Regényelmélet* dilemmája, amely a maga ellenszólamaiban úgy kísérti meg kétfelől a mű narrátorát, hogy a rezignáció lukácsi lovagja (miként beszédes nevű kierkegaard-i elődje: Johannes de Silentio) végül *elnémul* tőle?

## 12.

A dilemmának lehetséges egy *ontológiai* és egy *morális* szempontú rögzítése. Előbb ezt a kettőt kell megadnunk; mármint ahhoz, hogy a *Regényelmélet* túlmozgásos kísértetei végre felfedjék ábrázatukat.

Mit kell valóságosnak tekinteni: a valódi időben („tartam") mindegyre csak értelmét vesztő, ám immanens történelem-valóságot *vagy* a nemvalódi időben („pillanat") értelmet előlegező, ám transzcendens lélekvalóságot? Mit kell morálisan abszolútnak tekinteni: a metafizikai formákba vetett hit értelemkereső etikáját *vagy* az abszurd-hitű cselekvés misztikus etikáját?

A lukácsi dilemma paradigmatikus figurái: a lényeg lovagja és a hit lovagja, saját filozoféma-kíséretük segítségével, megadták a maguk *egyértelmű* válaszát. Kérdés, hogy miért nem fogadható el egyik vagy másik válasz a

hogy az Ábrahám-példázat egy morális (lelkiismereti) dilemmát jelenít meg. A „hegeli dialektikát kierkegaardosítani" szándékozó Lukácsnál még inkább így van ez. Ő még az etika felfüggesztésének kierkegaard-i szerzeményét is kantiánus hangszereléssel adja elő. Láttuk: csupán sajátos rangsorcserének tekinti az első és második etika között, továbbá nem habozik „misztikus etikának" minősíteni azt, amelynek a nevében a forradalmár, a „politikus ember" az etikát magát felfüggeszti. A *Regényelmélet*et megosztó dilemmát tehát jó okunk van morális dilemmának tartani. Lásd mindehhez Lukács utolsó bejegyzését 1911-ből: „És minden a régi kérdéshez vezet vissza: hogyan lehetek filozófus? Vagyis: mivel *ember létemre soha nem kerülhetek ki az etikus szférából* – hogyan ábrázolhatom a magasabb rendűt?" (N, 453, kiemelés tőlem, H. O.)

rezignáció lovagja számára, hogy valamelyikükhöz csatlakozzon; azok miért változnak át előtte inkább lidérces figurákká, puszta szellemalakokká; miért lesz belőlük végül is - *valóságkísértet*. Hadd fogjam rövidre a magam válaszát: mert ígéretüknél nagyobb az a veszély, amellyel a táborukhoz való csatlakozás fenyeget.

A durée-platform megtestesítőjének, a lényeg lovagjának álláspontja „esztétasággal" fenyeget. Nem véletlen, hogy Lukács *Misztika-jegyzetei* így kommentálják Eckhart mester Mártáról és Máriáról szóló szavait: „Mária vallásos esztéta. Korlátozódása (illene Flaubert-re!) [...] Még a hirtelen hőstett Zoszima sztarecnél." (HN, 178) Lukács pontosan ugyanazért hozza hírbe Flaubert-t az esztétasággal és a „hirtelen hőstettel", ami miatt a dezillúziós regényt fenyegető legnagyobb veszélyt a lírizmusban látja. Ha úgy hisszük, az értelem csak a műalkotásokban lehet csorbítatlan, és a megváltás csak a formában teljesedhet be, ez annyit jelent, hogy örökre megváltatlannak ismerjük el mindazt, amit nem művekben élünk át: a történelmet, a valóságot. Ha a világ „jehovaikus", a megváltatlanságába való belenyugvás a gonosz csábítása. „A racionalisztikus filozófia", miként Hegelé is, már „*öntudatlan* (s ezért zavaróan stilizáló) *művészet*", írja Lukács már 1910-ben. (LEV, 301) A lényeg lovagja képviselte bölcs *reflexió* nem válik *tettévé* a történő-alakuló valóságnak; „Hegel rendszerének", visszhangozza Lukács Kierkegaard-t, „nincs etikája". (F, 128; ÉT, 251) A fennállóval végül is kiegyező esztétaság kísértetének Lukácstól kapott neve: *luciferikusság*. Az általa 'meghozott' - és a megváltott esztétikumból a görögök óta áradó - „vakító fény" újra és újra csak elfeledteti „a világ gyógyíthatatlan meghasadásait". (RE, 499)

A „negatív misztika" irónia-platformjának képviselője, a hit lovagja egészen más veszélytől válik kísértetiessé. Ez „az elvont idealizmus démoniája", amely azzal fenyeget, hogy a hős „démoni elvakultságában" „a közvetlen, teljesen egyenes utat választja az eszmény megvalósítása felé". (RE, 547) A hit lovagja tehát a *démonikusság* veszélye által válik valóságkísértetté. Azzal, hogy a megváltottság világát előlegező mártíriuma végül nem bizonyul egy *új valóság* tettének, nem igazolódik általa. Így a hős a maga nevetséges vagy elsietett, ám mindenképp hasztalan, mert jogosulatlan áldozathozatalával a világmegváltás tébolyultja lesz, vagy holmi privátmegváltásé legfeljebb. Kizárólag Dosztojevszkij „eleven élet"-éről mondja ki Lukács, hogy benne és általa: „a démonia értelmet kapott". (DNE, 58) A démon esztelenségéről, értelmetlenségéről Lukács joggal idézi Goethe sorait (RE,539), de másik jellemzőjéről, az *önösségről* idézhette volna

Kierkegaard-t is. Nála a hívőnek éppenséggel ellentéte a démonikus ember, minthogy a „démoni kétségbeesés a leghatványozottabb formája annak a kétségbeesésnek, amely kétségbeesetten önmaga akar lenni". (Kierkegaard, 1993, 125, 87)

Ezzel nevet kaptak a *Regényelmélet* kísértetei: a démonikusság és luciferikusság. Hogy miféle csábítást hordoztak, az immár világos. Ám hogy miféle *saját* törekvésében fenyegették a rezignáció lovagját, az talán kevésbé.

## 13.

Lukács ekkori válasza a durée- és irónia-platform közötti antinómiára, bármennyire is az utóbbi állásponttal szimpatizált, az volt, hogy sem az egyik, sem a másik nem vállalható maradéktalanul. Mindkét út azzal fenyeget, hogy az „absztrakt idealizmus" (DNE, 148) zsákutcájába vezet, és hogy csupán *változatok* lesznek a „hirtelen hőstettre", a megváltás nehéz útjának Lukács (és Dosztojevszkij) által gyűlölt, mert hazugnak tartott lerövidítésére, megkönnyítésére. A lényeg bölcs lovagja a formákat, amiket szinte valóságosakként él meg, egyszersmind egy valóságos világ részeinek tartja; azaz máris a célnál hiszi magát. A hit lovagja viszont annak ígérete, hogy a megváltott valóság egy csapásra elérhető az abszurd erejénél fogva.

A hegeli dialektika és a kierkegaard-i egzisztenciálfenomenológia egybevegyítésének kísérlete így nem csak azon bukott meg a *Regényelmélet*ben, hogy a különnemű komponenseknek gyönge volt az affinitásuk egymáshoz. Lukács saját filozófiai követelése volt túl nagyigényű a kísérlethez.

Ez a követelés: a megváltás etikailag *és* történelmileg egyaránt *valóságos* lehetővé-tétele, ami Lukácsnál – mint másutt már szóltam róla – az egyneműsítés (homogenizálás, disszonancia-teremtés) elvében ölt filozófiai alakot. Az egyneműsítésében, minthogy Lukács legsajátabb és legcentrálisabb gondolata annak alapulvétele volt, hogy a történelem és forma, élet és lényeg, realitás és idealitás között fennálló inkongruencia bármiféle egyesítéshez, közelítéshez, közvetítéshez előbb megköveteli az egy-nívórahozás, az összemérhetővé-tétel *radikális* gesztusát. Ez a radikalitás egyet jelentett nála a szakítással, mely egyben előkészítés a megváltáshoz. A fiatal Lukács a maga sajátos negatív teológiája bázisán szinte egy időben volt fenomenológusa a Forma és a Történelem paruziájának, az előbbinek a *Művészetfilozófiá*ban, utóbbinak *A regény elméleté*ben. Csak éppen együtt, egyszerre nem tudott azzá válni, hogy a két ígéretet egyesítse; pedig ennek

a törekvésének keresett filozófiai ábrázolást kezdettől fogva. És amit, hite szerint, meg is talál néhány év elteltével, 1918 és 1919 fordulóján.

Rövid összegzés, lezárás helyett. A „valóság kísértetéről" szóló *Regényelmélet* – Lukács első, saját hangú kísérlete az értekező nagyprózával, és *egyszersmind* legbenső témáival: az etikával és a történelemfilozófiával –, úgy vélem, joggal volt nevezhető kísértethistóriák foglalatának. Kiderült, hogy a mű csonka építményét nem is egy, hanem két kísértet lakja: a luciferikusság és a démonikusság kísértete. Úgy vélem, Lukács félbehagyott műve többek között a velük való *szembesülés* és választás históriája is. Azé a történeté, hogy a lényeg lovagja és a hit lovagja által ígérhető 'igazi világ' ekkor még hogyan vált a fiatal Lukács, a rezignáció lovagja előtt végül – mesévé. Igaz, Lukács éppen a meséről írja pár év múlva, hogy vannak idők, „amelyekben, úgy látszik, mintha ismét választás elé lennénk állítva, mintha ismét döntenünk kellene afelett, vajon a mi valóságunk útját akarjuk-e folytatni, vagy pedig egy attól lényegében különböző ösvénynek akarunk nekivágni. Persze: a választásnak ilyen felmerülése csak látszat... De egy ilyen krízisnek puszta ténye fellazítja a különben megmerevedett valóságot... A mi időnk ilyen valóságfellazulása az, amiről más összefüggésben mint lélekvalóságról beszéltem."

*A regény elmélete*, mondhatni, egy elmélet regénye is – a „valóság kísértete"-ről. Ez a teória a valódi idő és a lélekvalóság konfliktusáról szólva végül maga is ama *krízisben* találja magát, amelyről beszél: a választásében. Így bizonyos értelemben maga válik prózai, azaz *időbeli* ábrázolásává önnön tárgyának, a lélekvalóság *időtlenség*-ígéretének, melyet különös, ám annál sokatmondóbb kifejezéssel „valóságfellazulásnak" nevez Lukács. Ami a mondott ábrázolás során a *Regényelmélet*tel történik, az – saját kifejezését visszafordítva rá – úgy összegezhető, hogy egy épp kifejtés alatt álló megváltás-teória végül *mégsem* tud „úrrá lenni a túlságosan súlyos és túl erőteljesen létező időn". (RE, 575)

Filozófiai lovagregénynek indult, kísértethistória lett, és ha folytatódott volna, talán démonikus rémmese vagy luciferikus dajkamese lett volna belőle, esetleg paraklétoszi (vigasztaló) felhangokkal. Egyik sem akart lenni. Inkább abbamaradt.

# Személyességek, valóságok, etikák
## A szókratikus Lukácsról
(2008)

> „Ki a bölcs? Negatíve és a mi számunkra egészen pontosan és kimerítően meghatározva: a nem tragikus ember. Az az ember, akinek jelenléte megakadályozza a tragédiát, akivel és aki körül akármi történhetik, nem lesz, nem lehet belőle tragédia."
>
> (Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története*)

„Kettő vitéz és tudós négy"

(József Attila)

## I. Személyességek

Van két ismert és egymással szemben álló tétel, Lukács mindkettővel bajlódik. Az egyik, úgy tudom, Théophile Gautier-tól származik: *„Minden kimondható"*. A másik Goethétől híresült el: „Individuum est ineffabile", *„Az individuum kimondhatatlan"*. E szembenállás mellé vegyünk egy másik distinkciót (Platóntól, Kanttól vagy Heideggertől ez is jól ismert): a különbséget a *filozófia* és *filozofálás* között. Ez tehát két különbségtétel; két éles, egymást is metsző választóvonal. Éppen ezek: a kimondás és a kimondhatatlanság, a filozófia és a filozofálás egymást metsző, sőt egymásra merőleges választóvonalai adják a koordinátákat ahhoz, amit előadásom ábrázolni szeretne.

Ennek az ábrázolásnak az alapkérdése a következő. Lukács filozofálásának individualitása, egyedisége, legsajátabb karaktere vajon kimondatik-e Lukács filozófiájában? Az újra és újra önmagára kérdező, önmegkísértő, így szükségképp *egyedi* filozofálás talál-e nála konceptuális felületet, fogalmi formát a filozófiai szó *általánosságában*? Egyáltalán: miben áll Lukács filozófiai gondolkodásának legsajátabb karaktere, avagy éthosza? Gondoltam, hogy a *Napló* és a *Megélt gondolkodás* filozófiai személyességéhez az

illene, ha ehhez az egyedihez, a filozófiailag legsajátabbhoz próbálnék a magam módján utakat találni Lukácsnál. A gondolkodás alapkarakteréhez, éthoszához, amelynek Hérakleitosz még így ismerte a nevét: *daimón*.

Remélhetőleg e körben nem kell tartanom attól, hogy egy Lukács-démonológia vagy Lukács-daimonológia megalapításának vádja fog a fejemre hullani. Már azért sem, mert mindkét diszciplína már rég megalapíttatott, sőt megalapítói körünkben is vannak. A Lukács-démonológia mint filozófiai *kérdésesség*-vizsgálat alapszövegeit a „kísértő" és „nem eresztő" Lukácsról Vajda Mihály írta meg. A Lukács-daimonológiáról, a filozófus-*éthosz* vizsgálatáról pedig Heller Ágnes írásai szólnak, élükön *Az iskola-alapító*val. Az efféle obskúrus diszciplínáktól idegenkedőket pedig hadd emlékeztessem arra a tényre, hogy a Lukács-tanítványok említett kísérleteinek létezik egy eredetibb, ráadásul közös forrása.

Egy levél, amit maga Lukács írt saját „problématörténete" kezdetén, 1909 januárjában – benne a kissé nietzschei utánérzésű, de mélyen személyes Szókratész-önportréval a filozófusról, aki nem tudott, nem mert hallgatni soha, nehogy elnyelje a céltalanság, a hiábavalóság érzése, hogy „csak átsétál saját tettein". (LEV, 111) Akinek – ellentétben Platónnal – „nem volt formája", s akinek emiatt még fölöttébb kérdéses volt, hogy miről hallgat, avagy *mi hallgat benne* oly beszédesen. Így ha valaki daimón-faggatásra adja a fejét Lukácsnál, csak kései, de hű követője a módnak, ahogyan Lukács kezdte művelni a filozófiát.

Ha tetszik: szókratikusan. Ezt itt ebben az összefüggésben értem: érzékenyen a gondolat és a bűn viszonyára *saját egzisztálásával* összefüggésben. Hebbel *Judit*jának nevezetes kérdése az én, a bűn és a tett viszonyáról (Ha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna, ki vagyok én, hogy ez alól kivonhatnám magamat?) végigkíséri a fiatal Lukács útját. Volna okunk ezen az úton mindvégig ott hallanunk a szókratészi önvizsgálat nem kevésbé nevezetes kérdését is (*Phaidrosz* 230a, ford. Kövendi Dénes): „hogy valami szörnyeteg vagyok-e, aki Tüphónnál is bonyolultabb és jobban okádja a tüzet, vagy szelídebb és egyszerűbb lény". (A *realitás* gondolatának és a bűn vagy bűntelenség *etikájának* viszonya a *saját* egzisztáláshoz: ezt a három eltérő, külön-külön is összetett aspektust kívánta egybevonni és előlegezni előadásom címe.)

És ha már önportréról és introspekcióról van szó, idézzük fel, hogy a hallgatni-nem-tudásával bajlódó Szókratész mellett kik jelentették még a fiatal Lukácsnak a „paradigmatikus formákat". Én két efféléről tudok. A számára paradigmatikus *filozófus*-formát a „tragikus"-nak (s nem hívő-

nek!) aposztrofált Kierkegaard-ban (LEV, 257)[1] jelölte meg, a paradigmatikus *tragikum*-formát pedig az *Oidipusz király*ban. (LEV, 393) Egy olyan mítoszi alak tragikumában, aki a legbölcsebbként győzött a szfinxen, és aki a legnyomorultabb tudatlanként veszítette el a láthatatlan „istenség ellen vívott" drámai küzdelmét Lukács szerint. (MD, 34, 71).

Mit mutat együtt ez a három Lukács-önparadigma: Szókratész, Kierkegaard, Oidipusz? Mind a három olyan gondolkodó alakja Lukács szerint, aki nemcsak a meg nem jelenő istenségbe vetett hittel küzd, hanem saját kételyével is. Tragikus bölcsek – hit és értelem határán. Különös kompozitum ez. Mert ez az együttállás, amelyet Lukács magára kérdező *filozofálása* teremt meg, magában a lukácsi *filozófiában* értelmezhetetlen. Hiszen: Lukács filozófiája számára a tragikus annyiban tragikus, hogy nem hívő; a bölcs pedig (hallhattuk a Lukács-mottót 1909-ből) annyiban bölcs, hogy nem tragikus. Amikor tehát „szókratikus Lukácsról" beszélek, a filozofálás és filozófia választóvonalát jelzem nála. És hogy ezt megtehessem, őt is belefoglalom a maga által alkotott, filozófiai személyességű képbe. Önreferenciálissá teszem saját paradigmáját. A „szókratikus Lukács" egy paradox kompozíció része: a *saját hitével küszködő tragikus bölcs* paradigmájának *negyedik* alakját láthatjuk benne – Szókratész, Kierkegaard és Oidipusz alakja mellett.

Nem véletlenül hozom szóba itt és most a személyesség és a legsajátabb karakter kérdését. Lukács ifjúkori naplója csakúgy, mint az időskori *Megélt gondolkodás* filozófiai személyességű szöveg. Emlékirat és egyben önvallomás. Lukács a *Heidelbergi esztétikáb*an idézi Friedrich Schlegel tételét: „Non critice, sed historice est philosophandum". (HE, 456) A filozofikum – a megfontolandó – nem kritikai, hanem történeti. *Így* személyes. Különösen akkor, ha a megfontolandó történetesen nem más, mint a filozófus, úgymond, saját története. A *Napló*ban és a *Megélt gondolkodás*ban a filozófia közvetettsége beszél Lukácsból a személyesség közvetlen hangján. Vagy az hallgat benne.

Nekem legalábbis régóta az a benyomásom, hogy ezt a hallgatni nem tudó filozófiát, Lukácsét, a legbenső pontokon mintha nagyon is hallgatag filozofálás hordozná. Márpedig az a kérdés, amelynél egy amúgy beszédes filozófia rendre elhallgat, aligha lehet más, mint az illető filozofálás *problémája*. Megint Wittgensteint idézem, aki *A bizonyosságról* szólva találóan

[1] Lásd *A tragédia metafizikája* utalását egy bizonyos „fiatal tragikus"-ra (IM, 500), aki a *Vagy-vagy* Kierkegaard-ja. (Vö. Kierkegaard, 1978, 780.) A *Dosztojevszkij-jegyzetek*ben írja Lukács, hogy még Kierkegaard sem példája a hívő kereszténynek. (DNE 165)

írja a következőket (Wittgenstein, 1989, 341.§): „Értelmes embernek nincsenek bizonyos kételyei"; illetve: „a *kérdések*, amelyeket fölteszünk, és *kételyünk* azon nyugszanak, hogy a kételkedés bizonyos állításokra nem vonatkozik, melyeken, mint valami zsanéron [Angeln], a kérdések forognak". Ezt a zsanért vagy sarokvasat anonim bizonyosságok, néha nem is sejtett pretenciók tartják szilárdan; ezeken a követeléseken és evidenciákon fordul meg a lappangó – szóra bírva még értelmetlen – kételyek egész rendszere. Minden gondolkodás a maga tengelypontján fordul meg, a filozófiai kiváltképpen. Ezt a magától értetődő, ám minden érv ellenére alaptalanként kiütköző bizonyosság-alapzatot két jelzővel adja vissza Wittgenstein. Azt mondja róla, hogy „érinthetetlen", és hogy „kimondatlan". (Wittgenstein, 1989, 103. §, 167. §) Elég lett volna, ha eggyel illeti: *hallgatag*.

Valami effélét keresünk a fiatal Lukácsnál. Jól tudjuk, a kétely támasztotta elhallgatás nála is tetten érhető. Vagy abban mutatkozik meg, hogy váratlanul megszakít egy munkát és másba fog; vagy abban, hogy rövid időn belől homlokegyenest ellenkező módon értékel valamit. Ez utóbbiakból, a libikókaszerűen átcsapódó értékelésváltásokból a fiatal Lukács pályáján három is akad. Ezek az éles irányváltások és szakadások, mondhatni, Lukács hallgatag daimónjának jelzései. A még pusztán csak lappangó (szóra bírva értelmetlen) kételyek áttörései az értelmességbe, ahol váratlanul indokoltnak találtatnak. Ez a daimón Lukácsnál is szókratikus: elhallgattat, de maga nem beszél; megállít, de maga nem mutat utat.

Filozófiai személyességről szólva hadd legyek én is személyes: mióta Lukáccsal foglalkozom (nagyjából negyedszázada, egyetemi éveim óta), mindig a dialogikus Lukács foglalkoztatott. Az, aki ezt írta magáról a *Napló*ban: „soha nem vagyok monologikus". (CV, 444) Az, akinek állapota volt a „dialektikus lebegés", s akinek „minden életproblémá"-ja, hogy Lukács '11-es szavait idézzem, egy „feloldhatatlan hallgatáson" fordul meg. Az a Lukács, akiről maga írja halála előtt pár évvel: „Hiszen ha már Faustnak szabad volt két lelket rejtenie kebelében, miért ne lehessen egy különben normális embernél, aki azonban egy világválság közepette éppen átmegy az egyik osztályból a másikba, ellentett szellemi tendenciákat megállapítani, amelyek egyidejűleg ellentmondásosan funkcionálnak?" (CV, 287)

Mi tagadás, pontosan ez érdekelt Lukácsban mindig is: „ellentett szellemi tendenciáinak" „egyidejűleg ellentmondásos funkcionálása". És főleg az, hogy az egykori tágas dialogikusság hol és mitől szűkült le egy *etikai vallásosság* fatális vagy-vagy-ára, a választásra „két világrendszer között".

(CV 38) Mindig az érdekelt, Lukács miért feledte el barátja, Popper Leó eredetileg még megszívlelt intését, amit Popper a Kierkegaard-esszéről szólva írt neki, és küldött el levélben: „az élettel szemben nincs az a vagy-vagy 'egyszerűsítés' a mi előbb vagy utóbb meg ne bosszulná magát". (DM, 436)

Lukács a *Megélt gondolkodás*ban „sorsfordulatnak" nevezi az 1918 végi döntését. Horderejét (nem genezisét) tekintve kétségkívül az is volt. E döntés *etikai mértéke* azonban épp egy sajátos vagy-vagy-etika lett, egy áldozathozatali etika; ha tetszik, fatális „egyszerűsítés az élettel szemben". Kérdés, hogy „előbb vagy utóbb" vajon megbosszulta-e magát ez az etikai vagy-vagy-egyszerűsítés? Nyilván: ahogy vesszük. Lukács hírnevét a világban ma az a *Történelem és osztálytudat* tartja fenn leginkább, amelyet áthat a történelemre vonatkoztatott és politikumba átültetett, áldozathozatali etika (habár ez explicit módon nem jelenik meg benne kifejtett tanításként). Ha viszont a lukácsi filozófia későbbi dimenzióvesztésére gondolok, tartok tőle, nagyon is megbosszulta magát. Mert nemcsak a dimenzióról van szó itt. A meritumról is.

Mintha az a különös sors jutott volna Lukács filozófiájának, hogy annak legsajátabb karaktere, (Nietzschével szólva) „propriuma és ipsissimuma" (Nietzsche, 1997, 300) *még ne* és *már ne* tudjon megszólalni benne. Más szóval: mintha az a sors jutott volna neki, hogy ezt a bizonyos „legsajátabbját és legszemélyesebbjét" – az áldozathozatali etikát – filozófiailag artikuláltan ne tudja szóra bírni 1919-ig; utána viszont (aktív vagy passzív módon) elhallgattassa magában – *meghozván a szükséges áldozatot.*

Miért hozom szóba az áldozathozatal kérdését az ifjúkori *Napló* és a kései *Megélt gondolkodás* apropóján? Azért, mert szerintem ez a legszorosabb, ám épp csak felvillanó kapocs köztük. A *Megélt gondolkodás* tengelyében, tudjuk jól, a „sorsfordulat" és „sorsdöntő elhatározás" választása áll, Lukács „döntés[e] a kommunizmushoz való csatlakozáshoz". (CV, 21, 27) Ám a sorsfordulat egykori etikai *alapjairól* mélyen hallgat a *Megélt gondolkodás.*

Ezt a fundamentumot, „új mérték"-et csak a *Taktika és etika* mondta ki még 1919 májusában. E szerint: az *etikainak* a mértéke az etikai öneszmélésért végrehajtott áldozat; míg a *taktikainak* a mértékét, „a végső, igazi mérték"-et az adja, hogy a cselekvés miléntje alkalmas-e ezen öneszmélés megvalósítására. Ami az etikának a mértékét, az áldozathozatalt illeti, hadd emlékeztessek arra is, hogy 1921 januárjában Lukács még nyíltan vállalta, hogy éppen a *vallásos* hit képezi „a bolsevizmus, a forradalmi marxizmus alapját". (TO, 268)

Gondolom, sejthető, mire akarok kilyukadni a *Napló* és a *Megélt gondolkodás* szoros, de épp csak felvillanó kapcsolatára utalva. Mértéken túli mérték, áldozat, áttörés a vallásiba: ezek a fogalmak 1911 második felében, *A „románc" esztétikájá*ban és a *Napló* utolsó bejegyzésében állnak össze egy új etika, a majdani sorsfordulatot megalapozó etika *előrajzolatává*. „Lehet, hogy itt van a megoldás", írja Lukács a *Napló* végén a vallásra, az igazi alázatra való képtelenségének okait keresve. Majd így folytatja: „nem a mértéknélküliségemben [in meiner Masslosigkeit] keresendő mindennek az oka (abban, hogy nincs bennem mérték)? Mert így az etika a mértéknélkülinek a mértékeként [Mass des Masslosen] lenne meghatározva: nagyon is közel állóan Kanthoz – és az új fogalom, amely belép a vallásba, éppenséggel a mérték volna". (CV 452–453)

Az 1911 végi naplóbejegyzésekben az a legkülönösebb, hogy az „egzisztenciális analízis" (Heller) hátterében ekkor még Lukács számára is tudottan ott áll valami hallgatagon, visszatartón. Mondhatni: Lukács daimónja ekkor még erősen szókratikus, aki kételyt támaszt és hallgatásra int, és nem platonikus, aki az isteni tudás szószólója, és nem is empedoklészi, aki a világ orvosának szerepét osztja magára. „Ha életem nem úgy volna beállítva, hogy minden életproblémám egy feloldhatatlan hallgatáson, a mérleg igen és nem szára közötti egyensúlyán alapulna", szól Lukácsnál az egyik naplóbejegyzés kezdete. (CV 442)

Pedig a sürgetésről több bejegyzése is szól. Arról, hogy, idézem Lukácsot: „nem érem el a hiányzó realitást", vagy: „az életembe nem kerülhet realitás (vagyis döntés)". (CV 447) Miféle „szubsztancia és realitás iránti éhség"-ről beszél itt Lukács, és vele szemben miféle „feloldhatatlan hallgatás"-ról? – kérdem újra. Mit jelent nála „a mérleg igen és nem szára közötti" labilis egyensúly, a gyakorta emlegetett „dialektikus lebegés"? Miért nem tudja a fiatal Lukács *filozófiailag* megragadni e mérleghez hasonlított, de inkább mérleghintához hasonlítható „dialektikus lebegést", miért jellemzi e libikóka tengelypontját vagy sarokvasát a „feloldhatatlan hallgatás"?

És nemcsak az ifjúkori napló egyes passzusain üt át valami, ami a lukácsi filozofálás hallgatag rétegéhez tartozik. Ha a *Megélt gondolkodás* nem volna közvetett, filozófiai emlékirat (értsd: az organikus kommunistává-fejlődéséről szóló „nagyelbeszélés" vázlata), talán nem hallgatná el mindazt, ami akár csak nyomokban is utalhatna egy másik önvallomásra, amelyet Vajda Mihály idéz föl az idős Lukácstól: „a végén *gescheiterte Existenz*nek, bukott egzisztenciának" (Vajda, 2001, 8) nevezte magát. Mégis in-

nen, Lukács filozófiai személyességének e hallgatag rétegeiből tör felszínre – mégpedig a nagyelbeszélés-intenció *ellenében* – néhány beszédes Lukács-jegyzet a *Megélt gondolkodás*ban: „a valódi valóságos [das echt Wirkliche] nem általános séma, hanem individuális: saját út a valósághoz"; továbbá: „az individuális döntés szerepe; történelmi + [ettől elválaszthatatlanul] legmélyebben személyes". (CV, 12., 39) Eme különös szavak ellenfényében az állítólag objektív történelmi valóságon túl feltűnik az individualitás valóságának egykori (ifjúkori) árnya vagy kísértete. A szükségszerűségre való ráeszmélés hegeli-marxi szabadságán és etikáján túl megjelenik egy másik árnyék is. A „legmélyebben személyes" szabadságé és etikáé, amely az individuális döntésre épül.

Egyetértek Fehér Ferenccel Lukács filozófiájának „aktivista princípiumá"-ban. Abban már kevésbé, hogy – miként írja – „a *Dosztojevszkij-jegyzetek*ben kifejtett etika lényegében változatlanul kerül át Lukács 1918–19-es etikai tanulmányaiba". (BI-I, 203) Én a genezisben visszamennék *még egyszer négy évet*, a *Napló* idejéig, 1910–11-ig. Lukács saját filozófiájának – mondjuk így – platonikus vagy inkább empedoklészi daimónja, „aktivista" karaktere (az áldozathozatal etikán túli etikája, a mértéknélkülinek a mértéke) ekkor szólal meg – miközben *ekkor még* nyomban el is hallgat a (szókratikus) kételyektől.

Igaza van Wittgensteinnek: a kétely előtt van a hit; ezért nincs nem-preformált kétely. Ami azt is jelenti, hogy egy filozófiának soha nincs *egy* daimónja, hanem mindig *kettő*, legalább. Mert a másik daimón, a döntés realitását éhező, „aktivista" karakter ott volt már valamennyire az 1909-es Lukácsnál is. Annál, aki Szókratészre ruházta félelmét, hogy „csak átsétál a saját tettein"; és aki egy egész esszét szentelt a kierkegaard-i áldozathozatalnak, igaz, még a „gesztus életértékét" megkérdőjelezve. És aki ugyanebben az évben, 1909-ben már leírta jegyzetfüzetébe Hebbel *Judit*jának költői kérdését a tetthez elkerülhetetlen bűn vállalásáról – ugyanazt, amellyel majd a sorsfordulat-írását, a *Taktika és etiká*t fogja lezárni tíz év múlva.

Szűk tíz éve lesz Lukácsnak, hogy – kimentve a maga hallgatag kételyeiből – megtalálja filozófiai hangját, platformot találjon az áldozathozatali etikához, a mértéknélkülinek a mértékéhez; és nagyjából ötven, hogy aztán jórészt hallgatásba temesse. De ez már egy más történet, egy másik daimóné. Én itt és most maradnék annál, amely a kétely-támasztáshoz ért: a szókratikusnál.

## II. Valóságok

Akár a *Napló*t, akár a *Megélt gondolkodás*t nézzük, a filozófiailag legsajátabbat keressük Lukácsnál. Azt, ami egyben a legkérdésesebbnek is bizonyult számára. És azért keressük ott, mert úgy véljük: *a kérdéses saját a legszemélyesebb.* Nos, az így értett legszemélyesebb karakter két fogalomnál tűnik elő a lukácsi emlékiratokban: a valóság és a „döntés" (az etika) fogalmánál. Lukács mindkét szövege, latens vagy manifeszt módon, egy benső vita ágenseiként érintette őket: mint *valóságokat* és *etikákat.* Két tagolt térségen kell tehát a továbbiakban haladnunk. Amennyire lehet, szem előtt fogjuk tartani nemcsak pluralitásukat, hanem vitájukat is – valami hallgatag fölött.

Kezdjük a lukácsi „valóságokkal". Sajnos, van belőlük jócskán; szám szerint négy alaptípus. Ha tetszik, ez Lukács *valóság-négyessége.* Egyszerűsíteni nem lehet ezt a négyességet, megúszni sem lehet az áttekintését. Merthogy: Lukács filozófiájában valami e körül hallgat, éppen ebben a valóság-négyességben honos, ezen belül engedi szabadjára kételyeit; nem kereshetjük tehát másutt.

Vegyük először azt a valóság-fogalmat, amelyről már esett szó a *Napló*ban – úgy, mint hiány. Emlékezhetünk: a „döntés hiánya", mondja itt Lukács, egyet jelent a „hiányzó realitással", a „döntés utáni vágy" a „realitás éhé"-vel. (CV, 447, 451) Ez a valóság az aktivitásé, a tetté, a gesztusé, az ugrásé, a választásé, a disszonancia-teremtő egyneműsítésé, és ki tudja, még hány más néven szerepel a Lukács-filozófia szótárában. Viszont terminus értékű nevet nem kap Lukácstól, holott, mint láthattuk, kétségkívül realitásnak érti. Hívjuk tehát úgy, ahogyan a *Napló* alapján korrektül hívható: *döntés-realitásnak.* Ez a döntés-realitás bizonyos értelemben elkülönül a többi három valóságfogalomtól. A döntés-realitást tisztán *aktusként* fogja fel Lukács, a többi valóságfogalmát ellenben világként – heterogén, illetve homogén világként – is emlegeti.

Az egyneműsítés aktusaként felfogott döntés-realitásnak azonban nem egyetlen formája van Lukácsnál, hanem kettő. Nevezzük meg őket úgy, ahogy a Lukács-szótárban szerepelnek: az egyik az *„ugrás"*, a másik a *„készenlét"*. Az első nemcsak éles elszakadás a köznapi világtól. Lélekébresztés, lélektámasztás is, azaz teremtés; az istenség jelenvalóvá tétele a számunkra. *A tragédia metafizikája* képével: általa „az immanens Isten életre kelti a transzcendentális Istent". (IM, 494) Ezzel a transzcendentális lélekteremtéssel szemben a készenlét nem radikális elszakadás a világtól, hanem

az *Esztétikai kultúra* képével: „lélekformálás". Ez a világtól el nem váló, a végességben benne maradó lélek megtisztulása, kiüresítése egy majdan eljövendő megváltás számára: lelki szegénység. A döntés-realitás két módját úgy is jellemezhetjük, hogy az ugrás *végtelen* aktivitás, míg a készenlét aktivitás a *végességben*.

A második valóságfogalom szerencsére már jól ismert sokak előtt: az *élmény-valóság*. A név – az 'Erlebniswirklichkeit' fordítása – persze nem túl szerencsés, a „puszta-átéltség-adta-valóság" illene rá inkább. Az élményvalóság merő passzivitás, szemben a döntés-realitás tiszta aktivitásával, *actus purus*ával. Egyébként, ha a fiatal Lukács jelző nélkül használja a „valóság" szót, többnyire az élmény-valóságot érti rajta: hogy az „a szubjektummal szemben álló, számára külső, idegen valami". (HM, 71) Ez az empirikus avagy természetes valóság a köznapi világ, a közönséges élet heterogén világa; értelem és lét egymáson elkevert vegyüléke, a semmire sem kötelező pillanatnyiság relativizmusa, a félhomály, a „chiaroscuro anarchiája" – és így tovább, jól ismerjük Lukácstól a jellemzőket.

Lukács az élmény-valóságot is két alakban fogja fel. A *Heidelbergi esztétika* már nevet is ad az élményvalóság két eltérő változatának. Egyik a „káosz", másik a „vegyes tárgyiasság". A kettő nem ugyanazt a nézőpontot érvényesíti. A káosz azt jelzi, hogy a köznapi valóságban nincs tiszta érvénye semminek, ennek a valóságnak nincsen értelmi homogenitása: a köznapi valóság semmis. A „vegyes tárgyiasság" más platformon áll. Azt jelzi, hogy az értelem és értelmetlenség egymással keveredve van jelen; vagyis az élményvalóság nem semmisség, hanem keverék létmód: a köznapi valóság heterogén. Az élmény-valóság két alakja tehát a *semmisség*, illetve a *heterogenitás*.

A hátralévő két valóságfogalmat éppígy differenciáltan kell szemügyre vennünk, mert a kettős változat esete náluk is fennáll.

A harmadik valóságfogalom az *utópia-valóság*. Lukács sokszor beszél utópikus valóságról; a félreértés elkerülése végett én mégis maradnék az utópia-valóság terminusnál. Az utópikus valóságot ugyanis, tartok tőle, sokak érthetik transzcendens valóságnak. Viszont Lukács nem a köznapi valóság túlvilágáról beszél, hanem arról, hogy egy immanens valóságelem – műalkotás vagy jótett – elszakad az élmény-valóságtól, saját határain belül értelme teljessé válik, s ez az értelemteljesség transzgresszív erővel bír. Az utópia-valóság a lét egy bizonyos szegmensében megvalósult értelemteljesség, melynek talapzata a „formán túli forma" képzete. Az utópia-valóság egy sajátos immanencia fogalma, azé az immanenciáé, mely transzcendált

az élmény-valóságtól, ám maga is transzcendál. Élesen elhatárolja magát (mint a döntés-realitás is) az élmény-valóságtól, csak nem azért, mert a merő aktivitás valósága, hanem mert a teljes értelemé. Elhatárolja magát tőle, de egyben túl mutat *önnön* határoltságán is.

A fiatal Lukács filozófiája az utópia-valóság két paradigmatikus alakját mutatja föl. Egyik alak az önnönvalóság – az „intelligibilis én" megvalósulása, a tragikus létezés. A másik alak a lélekvalóság. Ha a „formán túli forma" paradoxonán belül értelmezzük őket, az önnönvalóság a *forma* pólusához áll közel, míg a lélekvalóság a formán túlihoz, a *jósághoz*. Mindkettő határoltan létező értelemteljesség, mindent átfogó határuk ugyanakkor paradox módon, Lukács szavával, „produktív határ" (LEV, 390): túlmutat egy formán túli létezésre. Lukács ugyanúgy jellemzi „a tiszta, a nagy formát", miként a dosztojevszkiji jóságot is: mind a kettő „ahistorikus és aszociális". (IM, 412, 686) Egyik sincs alávetve a történelmi, társadalmi béklyóknak. Az értelemmel áthatott, értelemmel telített létszegmens – az utópia-valóság – ezért lehet *ígéret*. Ígéret arra, hogy az értelemteljesség valamikor, valahol nem fog csupán egyetlen empirikus létszegmensre – a műalkotásra vagy a jótettre – korlátozódni.

Ezzel elértünk a fiatal Lukács negyedik valóságfogalmához, a négyesség utolsó tagjához. Ez a *metafizika-valóság*. Itt is szükséges előrebocsátanom valamit. A fiatal Lukács a metafizikát klasszikus értelemben fogja fel, azaz a végső, a legvalóságosabb valóságot érti rajta. Lukács metafizika-valósága a történő totalitásként fennállni képes, „végső és értelmet nyert lét" (IM, 712): maga a megváltott világ. Nem *metafizikus* valóságot jelent, mely éppenséggel egy nem-valóságos világ volna, nem is *transzcendens* valóságot, mely valahol „másutt" volna, a világon túl. A metafizika-valóság nem a világon van „túl", hanem az *emberi távlatú értelmen*.

A metafizika-valóság a fiatal Lukácsnál a történő élet, a történő létezés: maga a történés és a történelem. Ez: a történés valósága, és mint ilyen, soha nem utópikus, hanem egyszerűen *van*, lévén, hogy így történik, és nem másként. A metafizika-valóság a történés értelem-immanenciája, ámde egy számunkra felfoghatatlan értelmű létezés totalitásáé. Szemben áll az élmény-valósággal, ez triviális. De a másik két valóságfogalomtól – a döntés-realitástól és az utópia-valóságtól – is különbözik. A metafizika-valóság nem a tiszta aktivitás valósága, nem a beteljesült értelemé, hanem a *lét totalitásáé*.

Miben látni ezt a különbséget? A történelmiség értelme, írja *A tragédia metafizikája*, eltér a tragédiáétól, az utópia-valóságtól, mivel a „történelmi

létezés" rendje „értéktagadó szükségszerűség", vagyis „inkongruens valamely rendező értelem a priorijához". (IM, 510) A történelmiség közege az időbeliség, a tragikusság viszont az örökkévaló pillanatban él; történelmileg hatástalan (németül értve a szót: valótlan). Ugyanez áll az utópia-valóság másik alakjára, a jótettre is. Ez is értelem-teljes ugyan önmagában véve, de a történő időbe helyezve Lukács szerint magába zárul és így hatástalan lesz. Egy létszegmens értelemteljessége tehát nem ugyanaz, mint a metafizika-valóság, amely történeti totalitás: egy emberen túli értelem áthatotta, történő létteljesség. Az utópia-valóságnak nincs valódi útja a történelem felé. A formák és jótettek nagyszerű pillanatok, „a lét csúcsai", de távol vannak attól, hogy a legbenső lukácsi követelést beteljesítsék. Azt, hogy „síkságos életutak" (IM, 503) legyenek: a történő időben legyen tartós hatásuk (valóságuk). Könnyű belátni, a történelem értelmességének kérdését magában foglaló metafizika-valóság olyan totalitás-fogalom Lukácsnál, melyet ismeretelméleti és egyben eszkatológiai feszültség hat át.

E feszültség két pólusának megfelelően Lukács a metafizika-valóságot – a történelemhez való viszonyt – is két változatban fogja föl; *nagyjából* egy kanti és egy hegeli változatban. Az egyikben a történelem értelme elzárt az emberi tudásképességtől, mert ez nem mérhető hozzá, inkongruens vele. Ezzel szemben a másikban a történelem szelleme magasan felette áll az emberi értelemnek; egy nem e világi idealitás. Az első a szubjektum és objektum felszámolhatatlan dualizmusából indul ki. A másik a szubjektum és objektum egykor meglevő, tehát majdan beteljesíthető egységéből. Az elsőnek a viszonya a metafizika-valósághoz, a színről színre látott, igazi léthez *transzcendentális*. A történelem értelméből csak annyit érthetünk, amennyit „transzcendentális sémáink" megengednek értelemnek látni benne.

Ezzel szemben a másiknak a viszonya a történetihez *fenomenológiai* (hegeli értelemben). A fenomenológiában mindenütt jelen van a szubjektum; éppen ez volt Hegel korszakos tette Lukács szerint: „a szubjektumtól való eltekintés lehetetlensége". (HT, 286) Ha viszont eleve ott van már mindenütt a szubjektum (többnyire persze elidegenedve), ez azt jelenti, hogy „a célnak már a kiindulópontban adottnak kell lenni". Így a metafizika valóban nem más, mint aminek Lukács nevezi: a fenomenológia „beteljesülési szférája". (HT, 288) A transzcendentalizmus számára nincs út, amely felvezethetné a metafizika-valósághoz; ezért transzcendentalizmus. A hegeli értelemben vett fenomenológiának ellenben van útja hozzá; éppen a felemelkedés útjától fenomenológia, és nem holmi empirizmus.

Összegezzük a lukácsi valóság-négyesség tanulságait. A transzcendentális és fenomenológiai metafizika-valósággal Lukács valóságkomplexumának *két eltérő rendje* áll elő. Két rendje, avagy – a *Heidelbergi esztétika* kifejezésével – két „szisztematizációja". Ezek nemcsak a metafizika-valóságot metszik keresztbe, hanem az összes többit is: az élmény-valóságot, az utópia-valóságot és a döntés-realitást.

Az egyik, a *transzcendentális szisztematizáció* az elmélet és az etika felől tekint mindenre. Az ő platformján 1. az élmény-valóság maga a káosz; 2. döntés-realitása az ugrás: radikálisan elszakadni tőle; 3. utópia-valósága a forma, az egyetlen valódi értelemteljesség, lévén 4. a metafizika-valóság – azaz a történelem totalitása – csak rejtett értelmű arabeszk a számára: csak transzcendentálisan adott.

Ezzel szemben a *fenomenológiai szisztematizáció* 1. az élmény-valóságot nem semmisnek tartja, hanem heterogén világnak, melynek mélyén azért mégis ott szunnyad szabadítóra várva a lélek. 2. Döntés-realitása ezért a lélek megtisztító kiformálása, alázatos kiüresítése, készenléte lesz: a lelki szegénység. 3. Utópia-valósága a jóság, mert a lelket nem a forma, hanem csak a jóság szabadítja ki börtönéből, a világból. 4. Metafizika-valósága – a szellemtől áthatott, történő létteljesség – immár nem arabeszk-formaként megfejthetetlen az értelemnek, hanem a megváltottság hiteként múlja felül. Annak hiteként, hogy a lelkek kimenthetőek a végesség világból, a „teljes bűnösség korából", és így visszajuthatnak eredetük közösségébe, a szellembe; erre való a fenomenológia. Összefoglalva és szembesítve a két szisztematizáció jellemzőit:

| | **transzcendentális** | *fenomenológiai* |
|---|---|---|
| élmény-valóság | **semmisség** | *heterogenitás* |
| döntés-realitás | **ugrás** | *készenlét* |
| utópia-valóság | **forma** | *jóság* |
| metafizika-valóság | **történelem** | *megváltottság* |

Lukács valóságfelfogása a 10-es évek végére, a *Heidelbergi esztétika* idejére a konceptuális négyesség minden egyes pontján *antinomikussá* vált. Nem inkonzisztens lett: hanem két merőben eltérő valóságkoncepcióra vált szét; úgyszólván teljes mélységében kettéhasadt. Ennek oka a két utóbb említett valóságtípus kibékíthetetlen szembenállása. Az utópia-valósággal inkongruens a metafizika-valóság, a történelem. És fordítva, a történelmiben sincsen helye az utópiának; az értelemteljességek formái legfeljebb csak zárványai a lét totalitásának.

Ha létezik önmagával meghasonlott filozófia, Lukácsé azzá vált az első világháború vége felé. És ebbe a filozófiai meghasonlásba, a valóság-hasadékba látszott beleveszni mindaz, ami Lukács filozófiájának legbenső törekvése volt. Az, hogy egy történelmileg hatékony, a valóság szolgálatában álló etikát alkosson. Egy etikát, amelynek valódi mértéke saját, *időtlen* mértékén túl van: és ez a valódi mérték az *időbeliként* történő valóság.

## III. Etikák

A fiatal Lukács négy „tudós" valóságfogalma semmire se ment egymással. Kérdés, vajon volt-e valaha is *egységes* komplexumuk? Lukács 1910-ben azt hitte, hogy *A lélek és formák* esszéi és az *Esztétikai kultúra* programírásai között csak annyi a különbség, hogy az első a „reine Vernunft" útja, a második a „praktische Vernunft"-é. (DM 349, CV 438) Tévedett; filozófiájának – azon belül: *metafizika-valóságának* – útjai már itt kezdenek elválni; és nem lesz köztük szintézis egészen 1919-ig. A lukácsi „tiszta ész" végső fogalma a *forma* eleven élete, amely történelmen túli, míg a „gyakorlati észé" a *kultúráé*. Ez utóbbi azonban nem állhat a történelmen túl, különben nem valóságos kultúra Lukács szerint, hanem csak esztétizmus – azaz: „esztétikai kultúra". Lukács tévesen hitte ekkor, hogy ugyanazt műveli elméleti és gyakorlati változatban. Még jó néhány év kell annak belátásához, hogy másképp lesz jogos a tiszta és gyakorlati észre hivatkoznia. Mármint, amikor hasonlóképpen látni kezdi, ahogy idővel Kantnak is látnia kellett, az abszolútum-fogalmai közötti távolságot: a metafizika-valóságai közötti szakadékot.

A *Heidelbergi Művészetfilozófia*, illetve *A regény elmélete* (a *Dosztojevszkij-jegyzetek*kel) más módokon ugyan, de egyaránt kísérlet volt az egyre inkább divergáló *utópia-valóságok* összevonására, kiegyenlítésére, kombinálására. A *Művészetfilozófia* a műalkotás köré egy negatív teológiát kerített, és a formát ezzel formán túlivá tette. A *Regényelmélet* viszont fordítva járt el: a jóságnak és áldozatnak, azaz a formán túlinak akart formát adni az irónia „negatív misztikája" révén. E kísérletek félbehagyása arra vall, hogy egyik sem járt kielégítő eredménnyel Lukács számára.

Az utolsó ifjúkori nagy mű, a *Heidelbergi esztétika* kettős szisztematizációja nagyszabású vállalkozás a szétcsúszó valóságok áthidalására. Kísérlet arra, hogy Lukács az egyre inkább divergáló *döntés-realitásoknak* és *élmény-valóságoknak* közös platformot találjon. A kérdés így szól: mi kell az esztétikai viszonyhoz? Egyrészt kell hozzá transzcendentális aktivitás, mert

ez biztosítja a beteljesülés előfeltételét: megtagadni, kiiktatni az élményvalóság létét, az „ugrással" helyet adni a tiszta érvényességnek. Másrészt viszont kell hozzá a fenomenológiai aktivitás is. Ennél nincs „ugrás", itt „stilizálás" van. Ez nem az előfeltételt biztosítja a megváltáshoz, hanem a cél beteljesítéséhez kellő készenlétet teremti meg. Véghez viszi a „szubjektivitás önfelszabadítási folyamatát énhezkötöttségéből". (HT, 300) A transzcendentális aktivitás tehát *lényegként* teremti meg az ént; a fenomenológiai viszont eloldozza az énhezkötöttségtől a szubjektivitást, hogy felszabadítsa és így késszé tegye a *lét* történeti totalitása számára. Az egyik formát teremt, a másik eljuttatja ezt – a maga ellenében – a formán túlihoz. Lukács két valóságot akar összegyúrni vagy „eggyékölteni" itt is; de mintha ez sem sikerült volna. A *Heidelbergi esztétika* is félbe marad.

A fiatal Lukács teoretikus kísérletei afféle hídépítési próbálkozások a valóság-szisztematizálás két rendjének egyre mélyülő szakadéka fölött. A szakadék két oldalán emelt pillérek mindig *etikák*, és persze legalább kettő kell belőlük, hogy rájuk híd emeltessék. Ez a magyarázata a különben szokatlan körülménynek, hogy egy gondolkodónál már eleve többes számban és egymással szembesítve álljanak az etikai teóriái. Lukács kezdettől fogva etikák ütköztetéseiről beszél, életelvek kollíziójáról, az „életre vonatkozó elhatározások", a bíosz-ra vonatkozó *prohairésziszek* (lásd Arisztotelész, *Metafizika*, 1004b 24-25) dilemmáiról. A fiatal Lukács etikák szembesítésével próbálja áthidalni saját valóság-koncepciói szakadékát; ezért marad meg mindvégig dialogikusnak. Így ütközteti egymással kezdetben az irónia etikáját a pántragizmuséval, aztán a jóság etikáját a műnek szentelt élet etikájával (a Werkethikkel), majd a *Dosztojevszkij-jegyzetek*ben az első etikát a második etikával; végül a szociáldemokraták etikáját a bolsevikokéval.

Az első és második etika ügyéről bővebben szólnék. Muszáj mindent megtennünk e két etika azonosításáért, mert a kételkedő Lukács, ez a testet öltött, 20. századi Johannes de Silentio mintha az első és a második etika hangos viszálya közepette némult volna el, felhagyva a Dosztojevszkij-könyv folytatásával; és minket most éppen a hallgatag, az *elhallgató* Lukács érdekel.

Lukács, mint ismert, így határozza meg őket a Paul Ernstnek írt egyik levelében: az első etika a képződményekkel szembeni kötelességeket öleli fel, a második a lélekkel szembeni kötelességeket. (LEV, 595) Fehér Ferenc nagyszerű tanulmányában (*A romantikus antikapitalizmus válaszútján*) az áll, hogy az első etika a kanti kötelesség-etikát jelenti, míg a második egy „kollektivista morálfilozófiát" takar, centrumában az „orosz eszmével".

(BI-I, 188. ff) Való igaz, Lukács az első és második etikának, értsünk bármit is rajtuk, történetfilozófiai távlatot keres a *Dosztojevszij-jegyzetek*ben. Így Lukács alapvető kérdése kétségkívül az, amit Fehér mond ki legvilágosabban: hogy „mennyiben *valóság* a 'második etika"'. (BI-I, 197)

Azonban, megítélésem szerint, Fehér nem jól azonosítja az etikákat. Az első etika nem a kanti kötelesség-etika, a második etika nem egy orosz eszme ihlette „kollektivista morálfilozófia". Idéztem már, hogy az első etika a képződményekkel [Gebilde] szembeni kötelességek etikája. E meghatározás sokkal kevésbé illik Kantra, mint Hegelre. Mondjuk, a *Jogfilozófia* Hegelére, aki az egyének *„legfőbb kötelességé"*-nek minősíti, „hogy az állam tagjai legyenek"; amihez még hozzáteszi: „Mivel az állam objektív szellem, magának az egyénnek úgy van objektivitása, igazsága és erkölcsisége, hogy tagja az államnak." (Hegel, 1971, 262) Pontosan ez Lukácsnál az első etika: a képződményekkel szemben viselt kötelesség elve. Megjegyzem, az Ernstnek írt levél jó néhány pontjából egyértelműen kitűnik, hogy Lukács az állam, az objektív szellem kapcsán beszél képződményekről, minthogy a háború poklában gyomorforgatónak találta Ernst nézetét, hogy tudniillik „az állam a lélek része" (LEV 594) volna.

A második etika pedig alapjában véve a kierkegaard-i etika, igaz, valóban az „orosz eszme" távlatába helyezve. Ez szerencsére nem vélelem kérdése, hanem filológiai kérdés. Az 'erste Ethik' és a 'zweite Ethik' *terminus* ugyanis minden bizonnyal egy németül 1912-ben megjelent könyvből való. „Az első etika nem vesz tudomást a bűnről, a második etika magában foglalja a bűn valóságát", olvashatjuk többek közt e munkában, majd lejjebb: „Az első etika föltételezi a metafizikát, a második a dogmatikát", mármint a hit tudományát. Az idézetek Kierkegaard-tól származnak, *A szorongás fogalma* előszavából (30–31). Ez az előszó vehemens támadás Hegel *valóság*-fogalma, és a hegeli metafizikára épülő *etika* ellen. Tudjuk, Kierkegaard Hegel-kritikája ez idő tájt módfelett foglalkoztatta Lukácsot, írni is akart róla. Kicsi a világ: *A szorongás fogalma* előszaván át hirtelen Lukács saját vitaterébe kerültünk át, a valóságok és etikák kereszttüzébe.

De mi a lényege Kierkegaard-nál az első és a második etikának, és mi körül forog a vitájuk? A vita alapkérdése ugyancsak foglalkoztatta Lukácsot: az *eredendő bűn valóságának* elismerése. Hegel vallásfilozófiája elveti mind az első ember által elkövetett bűn, mind pedig annak átöröklése eszméjét; „nekünk egyikre sincs szükségünk", mondja róluk fölényesen Hegel.[2] Ez

[2] „A bűn továbbadásának, öröklésének képzete integrálja azt az egyoldalúságot, hogy az ember fogalmában rejlő meghasonlást egy egyén tevékenységének tudják be." (Hegel, 2000, 272)

az első etika tehát ignorálja a bűnt, mert az idealitásból indul ki, állapítja meg Kierkegaard. A második etika alapja viszont éppen a „bűn valóságának tudata"; így ez az etika a „valóságossal kezdi, hogy azt az ideálisba emelje". A következtetés önként adódik mindebből: „Ha a valósághoz akarunk eljutni, az egész mozgást vissza kell fordítanunk." (Kierkegaard, *Szorongás*, 26. f, 23)[3]

Az *etikák vitája* ezen a ponton válik *valóságok vitájává* Kierkegaardnál. Hiszen: mi is az a mozgás, amelynek visszafordításáról itt szó van? Az első etika, idézem Kierkegaard-tól, az „idealitást akarja bevinni a valóságba, holott a valóságnak az idealitásba való emelése nem az ő mozgásának sajátossága". Magyarán: az etikának nem munkaköri kötelessége a világfolyamat átszellemítése, azaz a valóság-nemesítés. Hogy kétség se férjen hozzá, kire kell értenünk itt is a célzást, Kierkegaard a most idézett passzushoz egy lábjegyzetet fűz, s itt utal Hegel *Logikájának* utolsó fejezetére, mely *A valóság* címet viseli: „Az a valóság, amivel a Logika végződik, a valóság vonatkozásában már nem jelent többet, mint azt a létet, amivel kezdődik." (Kierkegaard, *Szorongás*, 22-23)

Hegel metafizikájában a történeti létesülést az idealitás, a szellem hatja át; így ott nincs helye az etika valóságosságának. Lukács *Taktika és etikájának* (Kierkegaard-tól kölcsönzött) tézisét idézve: „Hegel rendszerének nincsen etikája". (F, 128) Értsd: nincs benne hely olyan etikának, amely a döntés-realitás valóságával bírna. Mi Kierkegaard ellenjavallata? Ész helyett hit – Hegel immanens metafizikájával *szemben* a transzcendens dogmatika vallása; a történelmi valóságon belül mozgó, ám azt eredendően megszépítő, eszményítő első etikával *szemben* az eredendő bűn valóságát valló második etika.

Ám mindebben mi jelentett *dilemmát* Lukács számára? Miért nem volt neki minden további nélkül kielégítő, sőt üdvözítő a Kierkegaard formulázta és Dosztojevszkij ábrázolta második etika, a lélekkel szembeni kötelességeké? „Hegel rendszerének nincsen etikája", írja Lukács; a hegeli metafizika a döntés-realitás végtelen aktivitása felől nézve etikailag valótlan. Viszont van köze a történelemhez. A *Jogfilozófia* Hegele számára – akárcsak később Heidegger számára – az etika egyik kulcsfogalma az *elhatározás*. Ennek révén a „gondolkodó ész mint akarat", mondja Hegel, „a *végességre* határozza el magát" [zur *Endlichkeit* zu entschliessen]. Majd nyomatékosan hozzáfűzi mindehhez: „Aki nagyot akar, mondja Goethe,

[3] Ahol Rácz Péter fordításában az 'eszményi(ség)' fogalma szerepel, azt 'idealitás' vagy 'ideális' változatban idézem.

kell, hogy tudja magát korlátozni. Egyedül az elhatározás által lép az ember a valóságba". (Hegel, 1971, 46) Ez már Lukács szívének nagyon is kedves megállapítás. A *Logika* Hegele ezt még frappánsabban fejezi ki egy szójáték révén: „Ami valóságos, hatni *képes* [Was wirklich ist, *kann* wirken]. (Hegel, 1979, 156) Hatni pedig csak a végességek – ha tetszik: csak a „képződmények" – világában lehet.

Az első etikának tehát az kölcsönöz relatív igazságot Lukács számára, hogy amennyiben hat, úgy *történelmileg* tud hatni. Ellenpróba: ugyanez szól a második etika ellen. Lukács a *Dosztojevszkij-jegyzetek* egyikeként ezt veti papírra ugyanis: „a kierkegaard-i etikában nem kerül elő a *történelem*". (DNE, 165) Hiába radikális hát a második etika: csakis az utópia-valóságban lehet hatékony, és nem a történelmi létezésben, nem a metafizika-valóságban. Hiába vonul fel ama „kettő vitéz" etika a *Regényelmélet*ben: a „lényeg lovagjáé" [Ritter des Wesens] és a Kierkegaard által megidézett „hit lovagjáé" – aki hinni próbálna az abszurdban, a jóság dosztojevszkiji világának eljövetelében –, Lukács egyikhez sem tud csatlakozni (erről lásd a jelen kötet előző írását). Lukács a „rezignáció lovagjaként" áll közöttük, és mint Johannes de Silentio végül elhallgatásra ítéli magát.

Ezzel szerintem Lukács filozófiájában elérkeztünk, Wittgenstein szavával, a „sarokvashoz", amelyen kételyei és evidenciái rendszere hallgatagon megfordul. A „mérleg igen és nem közötti" szára ezen a tengelyponton lebeg „dialektikusan", hogy újra idézzem a *Napló* képeit. Filozófiai értelemben Lukácsnál itt vagyunk legközelebb ama „feloldhatatlan hallgatáshoz". Itt, ahol az első és a második etika viszonya egymás között végleg *megoldhatatlanná* válik.

Miért? Azért, mert az elsőnél az etika történelmi hatékonysága veszik el, a másodiknál viszont a történelemhez való etikai viszony. A lélekkel szembeni kötelesség etikája erőtlennek bizonyult „a teljes bűnösség korával" szemben. Lélek- és jóságeszménye az utópia-valóság foglya maradt, mint a tragikus forma is, holott Lukács kezdettől fogva – az *Esztétikai kultúra* óta – a metafizika-valósághoz, az értelemmel bíró, történeti léthez akart valódi etikát találni. A „kettő vitéz" etika, az első és második etika egymást rántotta magával ama valóság-hasadékba, amelyről az imént beszéltem. Az antinómia szakadéka, ami a valóság-négyességek szisztematizációi közt egyre mélyült Lukácsnál, a kierkegaard-i (második) etikát is magába nyelte.

A fiatal Lukács etika-koncepciója ezáltal ugyanúgy meghasonlik, mint valóság-koncepciója. Nem jól mondom. Nem ugyanúgy, hanem *ugyan-*

*az* válik számára meghasonlottá: a valóságfogalmak és etika-koncepciók összefüggő komplexuma. Már ha igaz az, amit az imént állítottunk: hogy Lukács platonikus vagy inkább empedoklészi daimónja – szemben a szókratikussal – olyan etikát követelt tőle, amelynek mértéke a saját, időtlen mértékén túl van; és ez éppen az időbeliként történő valóság.

Vége felé tart az előadásom, fel kell hát tennem a kérdést: mindezek alapján megragadható-e, hogy filozófiai értelemben a kételyek miféle rendszere bírja hallgatásra újra és újra a fiatal Lukácsot. Válaszom: a valóságok és etikák összefüggő komplexumának mind nyilvánvalóbb antinomikussága hallgattatja el. Annak a szakadéknak az előérzete, hogy *vagy* az etika valóságos és a történő lét nem az, *vagy* fordítva, a történelem valóságos és az etika válik valótlanná.

Egyetlen paradox megoldás tudta áthidalni Lukácsnál a valóságok és etikák összefüggőnek hitt, de meghasadt komplexumát: az áldozathozatalé. Egy *harmadik* etika: ennek áldozati aktusában, írja Lukács Ernstnek, „a lélek nem önmagára, hanem az emberiségre irányul". (LEV, 595) Lukács 1915-ben még maga sem látja ezt az elvi különbséget. Csupán „dialektikus módon bonyolódik" az első és második etika „rangsora" a forradalmárnál, aki egy „misztikus etika" nevében reálpolitikai célokból áldozza fel a „lelkét", írja az idézett Ernst-levélben. A *Dosztojevszkij-jegyzetek*ben még nyíltabb az elutasítás (előlegezve egyébként a '18-as *Bolsevizmus mint erkölcsi problémát*): a „terrorista" áldozathozatala „hirtelen hőstett". Ennek elve: „a 2. etikából következően csak az 1.-t gyakorolni". (DNE, 127, 129) Cél szentesítette eszköz lenni: belefojtani saját lelkünket, etikánkat (erkölcsi intaktságunkat) a világ szennyébe.

Az *áldozathozatali etika* nem ezt jelenti, nem a terroristák vagy forradalmárok mártíriumának apológiája. A harmadik etika éppúgy értelmetlen az első etika felől nézve, mint a második felől. Az első etika csak a belátó elhatározást és a szükségszerűt tekinti relevánsnak a történelem szempontjából, nem az etikát és az áldozathozatalt. Nem érzékeny a határhelyzetek etikájára: a „gondolkodó ész mint akarat" belátja a szükségszerűt, és ezt a belátást érvényesíti „elhatározásában". A második etika felől nézve viszont azért értelmetlen áldozathozatali etikáról beszélni, mert az, ami az áldozathozatalban (teleologikusan) felfüggesztődik, éppenséggel maga az etikai.

Az, hogy miért volt ez a harmadik etika *elvileg* is eltérő út a másik kettőtől, éppen a lukácsi valóságfogalmak felől érthető. A *Történelem és osztálytudat* időszaka átrendezi a valóságok viszonyát. Innentől kezdve

Lukács azt az álláspontot képviseli, hogy „a valóság egészét történelemnek (tehát a *mi* történelmünknek, mert másmilyen nincs) fogjuk fel". (TO, 414) Az áldozathozatali etika elvi nóvuma abban áll, hogy a döntés-realitást Lukács már nem az utópia-valóság – a formán túli forma, jóság – viszonyában fogja tételezni, hanem a metafizika-valóság, az értelmes történelem *beteljesülésének*, megváltásának feltételeként.

De ez már a megszólaló daimón szava Lukácsnál, és nem azé, amelynek osztályrésze volt a kételyek szülte „feloldhatatlan hallgatás". Ezért ez már egy másik lapra – avagy előadásra – tartozik.

## A DISSZONANCIA FILOZÓFUSA ÉS AZ UTOLSÓ DIALÓGUS

Centenáriumi beszéd
(2010)

> A világról való döntés mára morális problémává vált.
>
> (Lukács György:
> *Dosztojevszkij-jegyzetek*)

> Ez a valóság nincs, ez a valóság lesz.
>
> (Lukács György:
> *Történelem és osztálytudat*)

Lukács 125 éve született. Hogyan kerül mégis egy *centenáriumi* beszéd az ez alkalomból rendezett konferenciára? Úgy, hogy előadásom nem egy *filozófus* születését jött dicsérni, hanem egy *filozófiáét*. Megadni a tiszteletet egy filozófia egyik – ha nem a legfőbb – alapeszméjének, amely száz éve született.

Száz éve, 1910 decemberében Lukács – tőle szokatlan módon – az alábbi lelkesült szavakra ragadtatja magát Popper Leóhoz írt levelében. „Azt már egészen világosan látom, hogy az én *végső* kérdésfeltételem teljesen eredeti. Olyan, amihez csak hasonló sem volt eddig." (DM, 381) Rá egy héttel születik az a levél, amely e „végső kérdésfeltételt" először állítja a középpontba. (DM, 383 ff) Az erre a kérdésre épülő teóriát *disszonanciatannak* nevezem. Némileg ismertebb, de csak másodlagos értelmű nevén: ez az *egyneműsítés* (homogenizáció) teóriája. (Egy helyütt azt írja Lukács, hogy a homogenitás általában a disszonancián alapul.)[1] A disszonancia és

[1] Disszonancia és homogeneitás nem azonos, Lukács szerint ugyanis létezik „disszonancia nélküli homogeneitás" is: a meséé. Ezt írja a *Balázs Béla: Hét mese* című írásában „Minden probléma – amennyiben műfajon belül adódik – az emberi lét valamely alapadottságának a végsőkig való kitolását jelenti (...); amelyben tehát az emberi lélek – mint emberi lélek – igazi tükörben meglátja önmagát: lényegét – egzisztenciája egy eltörölhetetlen alapfeltételének végigvitt homogeneitása tükrében. Minden ilyen homogeneitás ezért a problémán, a disszonancián alapszik: bárminek végigvitele túlmutat a puszta lét heterogén immanenciáján... A mese homogeneitása azonban... nem ismer problémát és disszonanciát". (IM, 711)

homogenizálás kulcsfontosságú szerepét Lukács filozófiájában közel húsz éve vallom.[2] Elég régen ahhoz, hogy előadásom első része igyekezzen Lukács fenti lelkesült kijelentésének hitelét tanúsítani a maga szerény validációs eszközeivel.

Egy alapeszme – így a disszonancia-tan sem – kivétel az alól, hogy ami megszületik, annak sorsa, életútja van. Előadásom második részében ezért arra keresek választ, hogy a disszonancia 1910-ben született teóriájának hány év adatik meg Lukács filozófiájában. Nem azt kérdem, hogy szövegszerűen meddig fordul elő abban a disszonancia vagy a homogenitás fogalma, hiszen ezt tudjuk – mindvégig. Hanem: hogy Lukácsnál meddig marad *eleven* a disszonancia-tan és a benne megjelenő *dilemma*. Az érdekel, mi a viszony Lukács 1918 végi fordulata és a disszonancia-tan között. Vajon Lukács alapvető választása (a bolsevikok melletti döntés) hogyan viszonyul filozófiája teoretikus alapvetéséhez? Mit hoz a pálfordulás Lukács eszméje számára: kiteljesedést, megtagadást vagy módosulást? Egyáltalán: vajon *filozófiai* volt-e Lukács 1918. decemberi pálfordulása, amit közismerten a *Bolsevizmus, mint erkölcsi probléma* és a *Taktika és etika* ellentétes végkövetkeztetése jelképez? Ha filozófiai fordulat volt, miért tekinthető annak? Ha nem, mikortól, mi által változott át végleg Lukács ifjúkori filozófiája?

Előzetes kérdésekből ennyi elég is. Legyen szó immár a disszonanciáról. Előbb a *fogalmáról*, majd a benne rejlő *dilemmáról*, aztán az 1918 végi *fordulatban* játszott szerepéről, végül epilógusként a disszonancia-tan *elhalásáról*.

## 1.

A disszonancia-koncepció Lukács esztétikai és egzisztenciális gondolkodásából nő ki. Jelentősége érzékeltetéséül elegendő, ha elöljáróban két olyan fogalmat említek, amelyeket a fiatal Lukács maga társít hozzá. *Probléma és kísértés.* Lukács szavai szerint a művészetben a disszonancia ütközteti ki az igazi problémát, az egzisztálásban pedig a disszonancia támasztja az igazi kísértést.

Miképp értendő, hogy a disszonancia *a* probléma? Lukácsnál a műfajok azon alapulnak, hogy egy alapadottságunkat élesen szembeszegezik a köznapi élet tisztátalanságával és keverék jellegével. Ezzel *homogenitást*

[2] Lásd két korábbi Lukács-tanulmányomat (AG): *Az identifikáció kísérletei*, *A dialógus agóniája*.

érvényesítenek a *heterogenitásban*. Az „alapadottságunk végsőkig való homogén továbbfejlesztésével" (IM, 712) felmutatják azt, ami soha nem jelenik meg tisztán a köznapi életben. Ezt teszi a tragédia a halálunkkal, a regény az elkopásunkkal az időben, a líra a kitettségünkkel a pillanatnak. Ez az éles *szembeszegezés* a disszonancia.

A művészet a disszonancia révén problémaként ütközteti ki, hogy egzisztenciánk, amely alapadottságként mindig *valamilyen,* belevetett a köznapi élet *semmilyenjébe,* hatástalanságába. Ezt a hatástalanságot a fiatal Lukács természetesen németül érti: valóságnélküliségként. Hegelt idézve: „Was wirklich ist, *kann* wirken" – „Ami valóságos, hatni képes. (Hegel, 1979, 156) A művészetet Lukács ezért eredezteti a disszonanciából. „A művészet – az élethez való viszonyában – mindig valamiféle Mégis: a formateremtés a disszonancia létezésének elképzelhető legmélyebb igazolása." (RE, 528)

Miképp értendő, hogy a disszonancia *a* kísértés? Amit a disszonancia az élet *általánosságában* ad a művészettel, nevezetesen a probléma kiütköztetését, azt *saját* életünkre nézve úgy adja értésünkre, hogy kérdésességét felmutatja, sőt alapjaiban rázkódtatja meg. Ezért nevezi Lukács a disszonanciát *A lelki szegénység*ben a mi igazi „kísértésünknek", amely „lényegünket rendíti meg, és nemcsak perifériáján okoz rendetlenséget". (IM, 548) A disszonancia, mint kísértés – folytatja Lukács –, üressé, „homogénné teszi a lelket". Üres lélekké ugyan, de olyanná, amely már valami teljesnek a *befogadására* van kiüresítve. A kísértéstől egzisztenciánkban is homogenitás szegeződik szembe a heterogenitással, azaz – Lukács szavaival – a köznapi élet „silány végtelenségével", „lényegtelen sokszerűségével". (IM, 549)

Ennyit elöljáróban, hogy immár rátérhessünk a disszonancia fogalmára. A koncepció alapjában véve ezt jelenti Lukácsnál: *valami kiválik az összemérhetetlenségből azáltal, hogy ellentétét igenli, és ily módon egy nívóra kerül vele.* Más szóval, polaritásuk egyneműsíti, egy vonatkozási rendszerbe vonja őket; elemi *hangtani rendet* létesít köztük. Disszonanciából már lehet konszonancia. Zörejek káoszából vagy süket csöndből soha. Lukács olyan távolinak tartja a konszonanciát a köznapi élet kakofóniájától, hogy ez ellenkezőjébe fordítja nála a disszonancia bevett, többnyire negatív jelentését. A disszonancia lehetőség-feltételévé lesz annak, hogy valami *valóság legyen.* A *Philippe*-esszében ezt írja: „Minden keletkezés feltételezi... a disszonanciát". (IM, 466) A *Heidelbergi Művészetfilozófia* tovább megy. Itt az áll, hogy a disszonancia „az az elv, amelyen a fogalma szerint mindent megelőző, valóságteremtő aprioritás alapul". (HM, 136)

A disszonanciafogalom legrövidebb lukácsi definíciója tehát ez: *a valóságteremtő aprioritás elve.* Ez az elv teszi a disszonanciát alapeszmévé és egyúttal dilemmává.

Nem abból fakad a dilemma, hogy a valóság *egyáltalán* teremtésre szorul. Mert persze ahhoz, hogy a valóságteremtés aprioritására értelmes kérdés vonatkozzon, előbb a valóságnak semmissé kell válnia valamitől. Nos, tudjuk, hogy Lukács szerint a művek „utópikus valósága" (HM, 88. f, 109 ff) csak úgy lehetséges, hogy minden, ami disszonancia adta világukon kívül esik, azaz köznapi-történelmi valóság, elmerül a nemlétbe. Nem zárójelbe kerül, mint Husserlnél, hangsúlyozza Lukács, hanem a szó szoros értelmében nemlétezővé válik.[3] Lukácsnál tehát a művészet teszi ugyanazt, amit Kierkegaard-nál az irónia: az *adott* valóságot megsemmisíti egy *lehetséges* valósággal. (Kierkegaard, 2004, 264)

Csakhogy a köznapi-történelmi valóság az immanenciahívő Lukácsnál paradox módon éppen *megsemmisülten* követeli legerősebben a maga *létjogát,* szemben a transzcendenciahívő Kierkegaard-ral. A tragédia harca nem magáért való, írja Lukács már 1910-ben *A tragédia metafizikájá*ban, hanem a történelemért való harc: értelmet követel a történelemnek. És az esztétika harca sem magáért való, mondja ugyanez évben *Az esztétikai kultúrá*ban – már akkor Dosztojevszkij hívőjeként –, hanem egy új kultúráért való harc: elevenséget, „eleven életet" követel a kultúrának. A tragédiát és a művészetet megteremtő disszonancia, amennyiben valóságteremtő elv, egy új kultúra és történelem valóságának lehetőségfeltétele Lukácsnál. A művészet utópikussága tüzétől nemlétezővé hamvadt köznapi valóság képzete mintha arra szolgálna, hogy előkészítse a *létesülő valóság* kultúraeszméjét, történetfelfogását.

Az tehát, hogy a valóság miért szorul teremtésre Lukácsnál, érthető. Az már kevésbé, miért szorul *kétféle* teremtésre. Ha tovább elemezzük ugyanis a disszonancia fogalmát, azt látjuk, hogy ez kettős értelmű: *előlegzés* és *lehetővé-tétel*; a beteljesítés elővételezése és a keletkeztetés gesztusa. Mondhatni: a disszonancia valóságteremtő aprioritása Lukácsnál *post rem*

[3] „[A] mű lényege, mint tudjuk, éppen azon alapul, hogy a mű mint egyetlen valóság tételeződött, és mindaz, ami 'rajta kívül' van, egész szélsőséges értelemben nemlétezőként tételeződött". (HE, 318) Az esztétikai magatartás számára „az egész 'valóság', amely nem vonatkoztatható rá [az esztétikai műre – H. O.], a nemlétbe süllyed; s ez a nemlétezőként tételezés egészen szélsőségesen, szó szerint értendő, sokkal több, mint a husserli értelemben vett 'zárójelbe tétel'". (HE, 349)

és *ante rem* értendő. (Ez az utóbbi, „ante rem megváltottság"-ként, Lukács kifejezése.)[4] Hogyan mutatja ezt a disszonancia-tan?

Kezdjük a post rem valóságteremtésnél. Itt azt jelenti a disszonancia, hogy minden igazi mű szerves egyöntetűséget mutat: magán jeleníti meg a *minden áthat mindent* egyneműségét, vagy Lukács szavával: „az igazi valóságot", „egy végső és értelmet nyert létet". (IM, 712) Lukács a már említett levelét a disszonanciáról épp azzal kezdi, aminek majd a *Heidelbergi Művészetfilozófia* ad szabatos kifejezést: a disszonancia „révén válik lehetővé minden, a műben előforduló dolog theodiceaszerű, azonos létezés- és értékintenzitása". (HM, 171) Lét és érték a disszonancia révén alkot intenzív totalitást a műben. Ez a koncepció a kései esztétikából is jól ismert: az „egynemű közegé". A műalkotás e közeg szerves egyöntetűsége által („azonos létezés- és értékintenzitása" révén) előlegzi a beteljesült, valódi létet. A *Regényelmélet* szerint a létnek e „spontán teljességét" előlegezte a görögök kora, amelyet Lukács nem véletlenül nevez „egynemű világ"-nak (RE, 496), és ezt előlegezné a dosztojevszkiji eposz is. A disszonancia-tan *egyik értelme* tehát ez a végsőre vonatkozó, ezért post rem kifejlés: az „igazi valóság" majdani totalitásának szerves előlegzése.

Mi ellenben a *másik értelme* a disszonancia-tannak? Az ante rem valóságteremtés értelmében a disszonancia teljes és végleges elszakadást jelent a köznapi létet uraló összemérhetetlenségtől, káosztól. Heterogenitás, Disszonancia, Forma: ezzel a hármassággal rögzíti Lukács első „rendszerprogramját" az ún. *Hegel-jegyzetfüzet*ben 1910-ben.[5] A heterogenitástól elszakadni: itt nincs helye kifejlésnek. Ez a mozgás nem dialektikus, szögezi le Lukács: a disszonancia „nem antitézis valamely szintézis felé tartó dialektikus mozgásban". (HM, 136) Ez a kierkegaard-i ugrás elve. Lukács többször nevezi a disszonanciát így a tragikusság vonatkozásában: „igenelt értelmetlenség" (uo), az értelemnek és fonákjának együttese. (HE 417) Igenelni, hogy halál kell a hős élete beteljesüléséhez, és bűnvállalás kell

[4] „A mese a valóságnak még valóság előtti korszakából származik: ezért nem ismeri a transzcendencia és az immanencia különbségét; ezért képes megváltottságot ábrázolni (persze: ante rem megváltottságot)". (IM, 719)

[5] „Különneműség (a szubjektív oldalon: a szenvedés és a teremtményiség – disszonancia (szubjektíve: a megváltás vágy és a harc a teremtményiség ellen: ellenfelet csinálni abból, ami szorongat, rögzíteni őt, a fogalmára hozni – azaz teremtmény-mivoltot önmagunkon kívülre helyezni, azt ellentétként tételezni, és a legnagyobb mértékben kiélezni –, egyneműsíteni) – forma (szubjektíve: megváltás)." (HJ, 291) Ezt a szöveghelyet a két, imént említett tanulmányomban értelmeztem.

a hitvállaláshoz.[6] A disszonanciának ez az értelme az abszurdon nyugvó kierkegaard-i hitválasztás gesztusa.

Lukács az abszurd igenlésében odáig megy, hogy merészebbet kérdez. Azt kérdi, miféle *előtt*-je, miféle apriorija van *magának a valóságnak?* 1917-ben írja a meséről és a mágiáról: „A mese a valóságnak még valóság előtti korszakából származik". „[A] mágia (és vele a mese) ősibb a mi valóságunknál, a metafizikainál is: a mi valóságunk választottsága előttről ered, egy olyan állapotból, amikor még több valóság volt lehetséges, és még nem dőlt el, hogy a miénk lesz – ha esetleg csak átmenetileg is – a világ végzetének végzetes útja." (IM, 718) Különös szavak: Lukács itt magának a valóságnak a választásáról ír, hozzátéve, hogy épp ezt a döntésünkre váró valóságot érti lélekvalóságon. Ama ritka időket pedig, amelyekben felsejlik a választásra hívó, primordiális valóság, a „valóságfellazulás" korszakainak hívja. (IM, 720) A disszonancia-tan másik értelme tehát a valóságot létesítő vagy-vagy választás antidialektikája, az ugrás révén *lehetővé tett* valóságteremtés.[7]

---

[6] A disszonancia-gondolat első halvány körvonalai az 1909-es *Storm*-tanulmányban jelennek meg: „Tragédia, igazi, mély értelemben, ott lehet csak, ahol a kiegyenlítetlen küzdelmet vívók egy talajból sarjadtak valamikor, és egymáshoz lényük legmélyén hasonlók. Tragikusság ott van, ahol megszűnik az értelme különbséget tenni édes és keserű, egészség és betegség, veszély és menekvés, élet és halál között. Ahol az, ami az életet tönkreteszi, éppen olyan nélkülözhetetlenül szükséges hozzá, mint a neki minden vitán felül legjobb és leghasznosabb." (IM, 326) A bűn igenléséhez lásd *A tragédia metafizikáját*: „bűne révén minden ember igent mond mindahhoz, ami vele történt, és mert tettének és bűnének érzi, felülkerekedik rajta, és formát ad életének azáltal, hogy a tragédiát, amely bűnéből nőtt, határul teszi élete és a mindenség közé. És a fenséges emberek erősebben vonják meg a határokat, mint az alacsonyak, és nem hagynak ki semmit, ami egyszer életükhöz tartozott: ezért övék a tragédia, mint joguk." (IM, 508) A disszonancia és a bűn kapcsolatához lásd még *A lelki szegénységről* egyik passzusát: „...a bűn sem ellenkező valami a jósággal, és ha mégis az, csak szükséges diszharmónia a kísérő szólamban." (IM, 544)

[7] A disszonancia-tan megvilágítható Lukács három fő mestere felől is: ők Kant, Hegel és Kierkegaard. Lukács koncepciója úgy kapcsolódik hozzájuk, hogy *egymás kritikusaivá* teszi őket. (1) A disszonancia-tan *antidialektikus*. E tétel mögött ott áll *Kierkegaard Hegel elleni kritikája*. Ennek a vitának a rekonstrukciója lett volna Lukács egyik nagy vállalkozása az 1910-es években. A hegeli dialektika merő pánlogizmus az ekkori Lukács ítélete szerint: a létet egyenlősíti a gondolkodással. (2) A disszonancia-tan *temporális*. A forma utópikus valóságának időtlensége nem egy időbeli valóságért van, hanem a valódi létért, amelyet (a szó klasszikus értelmét idézve) metafizikának nevez Lukács. A művészet nem a lét „csúcspontjait" hivatott tehát megteremteni, hanem a „síkságos" életutakat, az élhető életeket. E mögött ott áll *Hegel Kant elleni kritikája*: hogy Kantnál az eleven történelmi mozgás belefagy az időtlenségbe, a formális etika pedig az intelligibilis világ ürességébe. (3) A disszonancia-tan *immanens*. Itt viszont Lukács *Kant megfontolását veti fel Kierkegaard ellen*. A köznapi élettel radikálisan szakító döntés Lukács szerint *immanens*. *A tragédia metafizikája* kantiá-

Összefoglalva: a disszonancia közös foglalatát alkotja a valóságteremtés két apriori elvének: a lehetővé-tétel és az előlegzés elvének. Ez a két elv a valóság lehetővé-tétele a *szakadás* (ugrás) révén, illetőleg a valóság előlegzése a *kifejlés* (totalitás) révén. A disszonancia-tan Lukács kísérlete arra, hogy a köznapi valóság semmisségének képzetéből kiindulva, melyet a műalkotások homogén világa ütköztet ki, *teóriát adjon egy keletkező-létesülő valóságnak*. Ennek szól előadásom mottója is: „Ez a valóság nincs, ez a valóság lesz."

## 2.

A két elv alkotta közös foglalattal azonban máris a disszonancia-tan *dilemmájánál* tartunk. Miben áll a dilemma? Abban, hogy a lehetővé-tétel szakító gesztusa, illetve az előlegzés szervessége más-más elvet követ. Ez két merőben eltérő „valóságteremtő apriori". A disszonancia kettős értelme éppen a szakadás *vagy* szervesség reprezentálta dilemmának a *törésvonalán* áll.

Meghökkentő, hogy a 25 éves Lukács ezt a törésvonalat már szinte megnyílásakor észleli, habár nagy jelentőséget még nem tulajdonít neki. 1910 nyarán írja Poppernek, hogy az akkoriban megjelenő két kötete, *A lélek és a formák* és az *Esztétikai kultúra* úgy viszonyul egymáshoz, hogy egyik a tiszta észhez tartozik, másik a gyakorlati észhez. (DM, 349) Hadd értelmezzem ezt a különbséget magam is Kant frázisait idézve. Míg az előbbiben a tiszta észnek csak *szakadékot lehet tudnia*, addig az utóbbiban a gyakorlati észnek, a morális hitnek *szabad áthidalást remélnie*. Az ante rem teremtett valóság szakadás elvű, míg a post rem valóság kifejlés elvű realitás. Magán a disszonancia-eszmén belül is disszonancia feszül. Lukács gondolata eleve *dilemmaként* születik.[8]

nus frázisát idézve: a tragédiában „az immanens Isten életre kelti a *transzcendentális* Istent". Vagyis (ezt már én húzom alá): nem a *transzcendens* Istent. Az ugrásnak az időbeliben kellene talajt fognia. Nem katapultálhat az abszurdba vetett hit „pillanatán" (Augenblick) át a transzcendencia időtlenségébe. A disszonancia az antidialektikusság, temporalitás és immanencia eszméje alkotta foglalatban kapcsolja össze a valóságteremtés kétféle apriori értelmét: a lehetővé-tételnek és az előlegzésnek az elvét.

[8] Nem szeretném egyetlen dilemmára leszűkíteni a fiatal Lukács belső dialogikusságának terét. De azt a vagy-vagy-ot mindenképp kitüntetett figyelem kell, hogy illesse, amely a disszonancia-tanban jelenik meg, és leghosszabban áll fenn a fiatal Lukács egyebekben erősen változó világlátásában. Érdemes gondolatban végigfuttatni szemünket ezen a kezdetektől fennálló törésvonalon. Azon a törésvonalon, amely rendre kettősségekre hasítja a fiatal Lukács témáit, időrendben: (a) platonizmusra és szentimentalizmusra, (b) a tragédia etikai

Lukács dilemmája a post rem és az ante rem valóságteremtésről nem szubtilis különbségtétel. *Életstratégiákat ütköztet.* Előlegezzük-e azt, ami a jelen ínséges valóságán *túl* van, vagy visszafogjunk-e valaminő valóság *előtti* választásra? Melyik életelv az előbbre való: az, amelyik úgy teszi lehetővé a megváltást, hogy elszakít a régitől, vagy az, amelyik előlegzi az eljövőt, és már most egy új világot él? Melyik létezés Istennek tetszőbb: amelyik úgy hal meg a világ számára, hogy morálisan mintegy belehal a világgal való küzdelembe, vagy amelyik úgy hal meg a világ számára, hogy kilép belőle: már most éli a megváltottság életét? Melyik út a követendőbb: az, amelyik a végesség műveiben – határok és formák között – megküzd a világgal, vagy az, amelynek útja – a jóságé – biztosan Istenhez vezet?

A háborúval a dilemma történetfilozófiailag éleződik ki. A *Dosztojevszkij-jegyzetek*ben nyoma van egy tervezett novellának vagy dialógusnak, amelynek szereplői Krisztus és Júdás lettek volna. (DJ, 282, 358) Hadd fogalmazzam meg Lukács dilemmáját némileg kettős alakjuk polaritására hajazva is. *Zelótái legyünk-e a majdani új világnak, vagy esszénusai?* Kardok legyünk-e a megváltás kezében, vagy higgyük-e magunkat máris a közelgő fény fiainak? Vajon használjon-e fel etikai idealizmusunk – még ha puszta harci eszközként is – politikai intézményeket? Vagy ellenkezőleg, az etikai végcél jegyében inkább az etikai action directe útját kellene választanunk, azaz mellőzni a politikát, hiszen a tisztán etikai demokráciát nem hozhatja el semmiféle politika?

A dilemmák színe mögött ugyanakkor végig ott van a kétely visszája. Az előlegzés nem hamisan előlegzett megváltás, nem *luciferikusság*-e? És a lehetővé-tétel áldozatos szakító gesztusa vajon nem más-e, mint az önkényesség *démoniája*?

## 3.

Eljutottunk Lukács 1918 végi úgynevezett fordulatához. Ebben – nem nehéz észrevenni – szintén ez a törésvonal, a szakítás vagy az előlegzés dilemmája játssza a főszerepet. E dilemma fényénél a *Taktika*-cikk és a *Bol-*

tettére és a kegyelemdráma vallásos tettére, (c) műnek szentelt életre és jóságra. A heidelbergi műveken is ez a törésvonal húzódik végig. A *Heidelbergi Művészetfilozófiá*ban (d) az alkotó és befogadó alapállása között nyílik meg (az alkotóé az ugrás, míg a befogadóé az előlegző készenlét jegyében áll); a *Heidelbergi Esztétiká*ban pedig (e) a transzcendentalizmus és a fenomenológia között (az előbbi elszakad a köznapi léttől, az utóbbi előlegzi a metafizikai létet, felvezet hozzá). Ez a törésvonal láttat legtöbbet Lukács filozófiájából. Kimondja egy filozofálás dilemmáját.

*sevizmus*-cikk kérdése a következőképp szembesíthető egymással. Vajon egzisztenciális döntésünkkel hitelesítve vállaljuk-e azt a hitet, hogy küszöbön áll a társadalmi megváltás, s itt a pillanat, mikor a megváltást – az erkölcsiségünket is felemésztő terror árán – objektív lehetőségből tényleges valósággá tehetjük? Vagy, épp ellenkezőleg: éljünk-e már most is a végcél, az etikai demokrácia tisztán erkölcsi normái szerint, hiszen minden ember öncél, és Belzebúbbal amúgy sem űzhető ki a Sátán?

Közbevetőleg: ezekkel a kérdésekkel nem úgy értünk el Lukács fordulatához, mint valaminő megvilágosodáshoz, és nem is úgy, mint az újragondolás (deliberáció) „szokásos eset"-éhez.[9] Hanem: mint egyfajta *dilemmatérhez*, melyet a *Bolsevizmus*-cikk és *Taktika*-cikk ellenpólusai határköveznek.[10] Mind a megtérés, mind az újragondolás tézise mereven elkülöníti az előbbi és a későbbi idejű pozíciót, a *Bolsevizmus*-cikk nemjét és a *Taktika*-cikk igenjét. Ezzel azonban túlbecsülik az egymásutánjukat az egyidejűségükkel szemben; és a sorsfordulat *ideje* mögött elveszik a dilemma *tere* – amivel éppen a Lukács ellentétes nézetei időközelségéből fakadó, eredendő kérdés sikkad el. Az, hogy a fordulathoz mi tette „fordulékonnyá" Lukács filozófiáját, egyáltalán: mi tette azt ingataggá, *egyensúlytalanná*.

Azt ugyanis, hogy mi *történik meg* Lukácsnál 1918 végén, szerintem az idős Lukács *elszólása* mondja ki világosan. A *Bolsevizmus*-cikke, írja 1967-ben, csupán „múlékony kísérlet", „rövid átmenet" volt: a „végérvényesen helyes elhatározás előtti utolsó ingadozás" terméke. (TO 698) Ingadozásról volt szó tehát; és ez volt az *utolsó* ingadozás. Elszólás ez: Lukács itt akaratlanul is jelzi az igazi súlyát egy ifjúkorában még eleven, ám később eltemetett dilemmának. Vajda épp az „ingadozást", az egykori belső vita élességét emeli ki, amikor így fogalmaz: Lukácsban ekkor valami „átbillent". (BI-II, 224) A kép pontos: ott lehet átbillenés, ahol ingadozás, hezitálás, teoretikus libikóka van, ahol belső vita – néma dialógus – zajlik.

Magam e belső dialógus, az „utolsó ingadozás" dokumentumának tartom a *Bolsevizmus*-cikket és a *Taktika*-tanulmányt. Úgy tekintem e két

[9] A deliberáció-hipotézis Kis János álláspontja Lukács 1918-as fordulatáról (*Lukács György dilemmája*).

[10] A Lukács-kutatás nem tud olyan okról az 1918 végi pálfordulásnál, amely arányos lenne a következményben beállt hatalmas változással. Kortársai szemében Lukács, mint mondták, „egyik vasárnapról a másikra" lett bolsevik. Az idős Lukács december közepére teszi pálfordulását, ám valójában december 16-án még a Károlyi-kormány mellett tett hitet az egyik levelében. (CV, 493) Egyetértek Kis Jánossal abban, hogy bármi váltotta ki a pálfordulást, aligha kellett, hogy nagyobb legyen egy apróságnál. Annak azonban, hogy ez így volt lehetséges Lukácsnál, nagyobb fontosságot tulajdonítok dilemmatikus gondolkodásának, az ő merőben egyensúlytalan rendszerének, mint amennyi Kis álláspontjából kiviláglik.

cikk ellentétes platformját, mint egyetlen filozófiai dialógus két ellenszólamát, amely Lukács talán legalapvetőbb dilemmáját fejezi ki. Képletesen szólva: az „utolsó ingadozást" kifejező két cikk nem más, mint Lukács *utolsó dialógusa*. Filozófiailag itt érvényes utoljára Lukács önvallomása 1911-ből: „soha nem vagyok monologikus". (CV, 444) Hadd hangsúlyozzam, hogy alapvetések belső dialógusa ez, nem nyílt, egymás ellen érvelő vitája. Ez érteti meg, hogy a későbbi írás miért nem reflektál az előbbire. *Alapvetések nem vitáznak*; csak alapul kínáltatnak és alapul vétetnek.

Miként értendő közelebbről, hogy ez a két írás dialógus volna, amelyben filozófiai alapvetések állnak egymással szemben, nyílt vita nélkül? Úgy, hogy a Lukács „utolsó ingadozását" kifejező utolsó dialógus két elv, két filozófiai platform közt zajlik.

Ez a két platform: kétféle út *a hegeli történelemfilozófia etikaivá tételére*. Az, hogy Lukács miért akar etikát társítani a történelem hegeli elvéhez, s miért kétféleképpen, a disszonancia-tanból olvasható ki. Egyfelől etika nélkül nincs cselekvő viszonyunk a történelemhez, másfelől etikánk sem részesül az egyetlen valóságból, amely nem más, mint maga a történelem.

Az esszékorszakában Lukács ezt írta: az élet bírája a *forma*. (IM, 516) A háborúval ez a formula megváltozott. Ekkortól Lukács azt mondja, Schiller után szabadon, hogy az élet bírája a *történelem*.[11] Ám Lukács szemében a történelem hegeli elvét két ok megfosztja attól, hogy bírája legyen az életnek. Egyik ok, hogy Hegelnek sajnos *van* morálja. Másik ok, hogy ellenben sajnos *nincsen* etikája. Hegelnek – mármint a kései Hegelnek – van morálja: az objektív szellemé, a „képződményeké", az államé, mely a *Jogfilozófia* szavaival maga az „öntudatos ésszerűség és erkölcsiség" (idézi FH, 595). És ugyanakkor Hegelnek nincs etikája, mondja Lukács Kierkegaard-ral:[12] Hegel nemcsak a Kell-t utasítja el, hanem az „ugrást", a szakító gesztust is. (HE, 423)

A *Bolsevizmus*-cikk fő támadási pontja Hegel moráljának léte. A *Taktika*-cikké ellenben Hegel etikájának hiánya.

[11] „[I]tt válik elháríthatatlanná az a szükségszerűség, hogy a történelem mint bíró belépjen a rendszerbe". (HE 424) A hegeli elv schilleri eredetéhez – „A világtörténelem világtörvényszék" – vö. FH, 542.

[12] Az, hogy a *Taktika*-cikknek ez a tétele Kierkegaard-tól való, kiderül ÉT, 251.

## 4.

Kezdem az előbbivel.

A *Bolsevizmus*-cikk döntően Kant etikájával igyekszik paralizálni a hegeli államrezon-morált. Az érvek ismertek az 1917-es *Hozzászólás*ból: az ember öncél, nem válhat eszközzé, nem tulajdonítható erkölcsiség az államnak, mint ahogyan az objektív szellem egyetlen más képződményének sem. A követendő etikának a végsőt, az etikai demokráciát kell előlegeznie. (IM, 843 f) Ám a tisztán etikai jövő mai képviseletéhez olyan döntést kell hozni, amely csak a tragikus hőséhez fogható. A jövő előlegzéséhez külön kell válnia a léleknek és a lélek-nélkül-való, köznapi valóságnak: „a döntés pillanatában – és ez a pillanat most itt van – elkerülhetetlenné válik a lélektelen empirikus valóságnak és az emberi, az utópikus, az etikai akaratnak ezt a szétválását meglátni". (F, 38-39) A *Bolsevizmus*-cikk tehát Kanttal igyekszik *elvenni* Hegel morálját. Itt a hegeli történelemfilozófia etikai korrekciója a tragédia formaelvét követi. A „döntés pillanata" kiválás az életből, ami annyit jelent: meghalni a jelen világnak, és így élni a mában a majdani *igazi* létet, a post rem valóság holnapját.

A *Taktika*-cikk viszont nem elvenni akarja Hegel kárhozatos morálját, hanem *megadni* neki a hiányzó etikát – Kierkegaard etikájával. Ennek formaelve nem a tragédia, hanem kegyelemdráma, azon belül is a mártír „vallásos tette", az áldozat. (IM, 803) A szókratikus Lukácsról írva – lásd a jelen kötet – már szóltam arról,[13] hogy Lukács az első és a második etika terminust vélhetőleg Kierkegaard-tól veszi, *A szorongás fogalmá*ból, és első etikán nagyjából a hegeli morált, a másodikon a kierkegaard-i etikát érti.[14] Maga Lukács nevezi a *Regényelmélet*et kísérletnek a „hegeli dialektika kierkegaard-osítására". (RE, 485) Ennek a köteléknek a szálát, amelyet ott

[13] Ami a második etika Kierkegaard-hoz kötését illeti, az ott említett tanulmányomban felhozott érveket megtoldom azzal, hogy Lukács ezt expressis verbis ki is mondja: „Átmenet a másodikra [ti. az első etikáról, H. O.] Kierkegaard-nál: az etika teleológiai felfüggesztése". (DJ, 342)

[14] A *Dosztojevszkij-jegyzetek* egyikében Lukács közvetlenül is szembeállítja Hegel és Kierkegaard morális-etikai álláspontját, mégpedig mindkettőt totalizáló és egymást kizáró értelemben. Eszerint Kierkegaard azért tekintendő „Hegel ellenképé"-nek, mert Kierkegaard „az egész 1. etikát bevonja a 2.-ba". Hegel tehát ennek a fordítottját teszi Lukács szerint: az egész 2. etikát bevonja az 1.-be. Lukács ezzel a kontroverziával etikai szélsőértékeket rögzít. Szélső pontokat, ahol az etika mint általános felfüggesztődik. Hegel – a kései Hegel – a „képződmények" átmoralizálása okán *dialektikusan* függeszti fel az etikát, amelyet viszont Kierkegaard az abszolútummal való „egyetlen kapcsolat" megtartása végett – „egzisztenciális etikája" révén – *teleologikusan* függeszt fel. (DJ, 374)

a „dosztojevszkiji világ kilátásaihoz" (RE, 480) fűzött remény megcsappanása vékonyított el, a *Taktika*-cikk veszi fel újra.

Miben áll ez az etika, és hogyan illeszkedhetne a világtörténelem hegeli elvéhez? Kierkegaard etikáját „egzisztenciális, metafizikai etiká"-nak nevezi Lukács, ahol „az egzisztenciális szubjektivitás az igazi istenviszony, a transzperszonális abszolútummal való kapcsolat egyetlen eszköze". (HE, 362) Hegelnél ez az abszolútum történelmi: az abszolút szellem öneszmélése, teljes önmegismerése. (FH, 230) Lukács a *Taktika*-cikkben itt, az öneszmélésnél teremt kapcsolatot Hegel és Kierkegaard között. Kierkegaard etikája arra hivatott Lukácsnál, hogy az egyént egy történelmi vagy-vagy döntés elé állítsa. Olyan választás elé, amelynek *vallásos tette* által végbemegy a hegeli abszolút szellem öneszmélése. A bolsevikoknak az etikait felfüggesztő, saját erkölcsüket feláldozó döntése ezért lesz nála ante rem valóságteremtés. A lehetővé tétel gesztusa ez, amely a történelmi öneszmélés „objektív lehetőségét" tényleges *valósággá* teszi.

Ez hát a hegeli történelemfilozófia etikaivá tételének két útja Lukács „utolsó ingadozásakor". Mindkettő persze a kétely útja is. Lukács utolsó dialógusa, mondhatni, *Kant és Kierkegaard etikájának egymással folyó vitája is a hegeli történelemfilozófia fölött.* Kierkegaard pártján állva Lukács azt veti Kant szemére, hogy jól ismert szavait idézve, „az etika általános, kötelező, és az embertől idegen". (IM, 541) Kant pártján – az ábrahámi áldozattól erősen viszolygó Kant[15] pártján – állva ellenben Lukács azt veti Kierkegaard szemére, hogy a *sacrifizio dell'anima* végrehajtója, a lélek feláldozója maga fokozza le önmagát puszta eszközzé, maga veszi semmibe saját méltóságát.[16]

A disszonancia kettős értelmű egyneműsítés-elve, a szakítás és az előlegzés kettőse azonban mégis meg tud megbékülni egymással Lukácsban a Tanácsköztársaság idején. Ám csakis úgy, hogy a múlttal szakító ugrás az *alapja és feltétele* lesz a jövő előlegzésének.

Az egyneműsítésnek ezt az előkészítő rendjét külső és belső „egységesítésnek" hívja Lukács. *Külső* egységesítésen az osztálykülönbségeket eltörlő proletárdiktatúrát érti, a párt mint „képződmény" átmeneti elfogadásával,

[15] Kant álláspontja szerint: „hogyha valamit mint közvetlen jelenséget isteni parancsként ábrázolnak, de az ellentmond a moralitásnak, akkor minden látszat ellenére sem lehet szó isteni csodáról (pl. ha egy apa azt a parancsot kapná, hogy ölje meg fiát, aki legjobb tudomása szerint teljesen ártatlan)". (Kant, 1974, 224). Még élesebb Kant elutasítása *A fakultások vitájá*ban.

[16] „A forradalom etikájához. 1. Szabad-e magamat föláldoznom? (Kant követelése, hogy tudniillik senki sem lehet eszköz – tulajdon énünkre... alkalmazva.)" (DJ, 420)

de csak addig, amíg az végre nem hajtja a radikális társadalmi egyneműsítést, és ezzel a szakítással lehetővé nem teszi egy új valóság megszületését. *Belső* homogenizációnak ellenben egy új beállítódás felel meg Lukácsnál: készenlét a kultúrára, „a jelenből kinőni készülő jövőre" (F, 64), mely előlegezné a kommunizmust, mint szabad és tisztán etikai demokráciát.

Lukácsnál tehát az ugrás-szakítás platformja részesül előnyben végül is. Ennek a platformnak az *elsődlegességével* az 1918 végi dilemmának nemcsak a szerkezete, hanem a megoldása is megismétli a korábbiakét. Hiszen Lukács minden addigi dilemma-szituációjában a két egyenrangú elv közül rendre a valóság lehetővé-tétele, azaz a szakítás-ugrás révén végrehajtott *előkészítés* mellett döntött, szemben a legmagasabb rendű létformát képviselő „élet" előlegzésével. Az, hogy a valóság lehetővé váljék akár a bűnök által is, Lukácsnak végül mindig előbbre való lett, mint az, hogy a tiszták már most tisztán éljék a jövőt.

Eljutottunk a következtetés levonásához. Ha 1918 végén sem a dilemma *szerkezete,* sem pedig *feloldási* módja nem tér el Lukács addigi filozófiai útjától, ebből következik, hogy Lukács pálfordulása *nem az addigi filozófiájában beállt fordulat.* Az „utolsó ingadozás" idején még eleven a dilemma, még tart a belső dialógus, még érvényes a disszonancia-tan.

Indokolt tehát, ha Lukács úgynevezett fordulatára két szót használunk, ahogyan Arisztotelész is tette a *Poétiká*ban. Lukácsnál 1918 végén megtörténik a *peripeteia,* a „hirtelen fordulat". De még nem következik be a *metabolé,* az „átváltozás". Még nem történik meg az életnek – a gondolkodás életének – gyökeresebb átfordulása nála, a jó sors átváltozása rosszba vagy a rossz sors átváltozása jóba, ahogy vesszük.

## 5.

Epilógus.

Mikor hal el Lukácsnál a disszonancia-tan, mikor veszik el az elevensége, mikor következik be a lukácsi etika tragédiájában a *metabolé*, az átváltozás? Ha jól sejtem, egy-két éven belül, 1920–21 folyamán.

Epilógushoz rövidség illik, így beérem azzal, hogy csak rámutassak a kárhozatos átváltozás két jelére. Láttuk, Lukács „utolsó dialógusának" alapállása az volt, hogy egyfelől a történelmi valóság az „egyetlen valóság", de ennek egyetlen képződménye (állam, párt, egyház) sem tulajdoníthat magának morális értéket, másfelől pedig az, hogy a történelmi valóság az egyén etikai döntése nélkül pusztán objektív lehetőség marad. Nos, eh-

hez képest Lukács 1920-ban minden további nélkül ezt a címet adja egy írásának: *A kommunista párt morális küldetése.* Jelképes értelemben számomra ez a morálfilozófus Kant halála Lukácsnál. A moralitás megszűnt kizárólag a *perszonalitás* kategóriája lenni. Megszűnt az indok, amelyért a *Bolsevizmus*-cikk íródott egykoron.

A disszonancia-tan halálának másik oka, megint jelképesen szólva, Kierkegaard halála a lukácsi gondolkodásban. Ehhez Balázs Béla *Naplójának* 1921-es bejegyzéséből idézek pár sort. Ezekben Balázs nyilvánvalóan a vele akkor szoros kapcsolatban álló Lukács nézetét visszhangozza. „[A]z individuális etika (Kierkegaard), eddig[i] fejlődési vonalunk, vitt minket oda, hogy átadjuk magunkat egy mozgalomnak, amely ezt az individuális etikát kizárja." Majd néhány sorral később következik a lényeg: „Ha mi lemondunk etikánkról, ez lesz a »legetikusabb« cselekedetünk". (Balázs, Napló-II, 475) Lukács ezzel lemondott tehát a kierkegaard-i individuális etikáról, melyet pár éve még az „abszolútummal való kapcsolat egyetlen eszközének" hívott. E kapcsolat híján azonban az etikának az objektív szellemmel kell beérnie. Megszűnt az indok, amelyért a *Taktika*-cikk íródott egykoron.

Lukács áldozathozatali etikájának ezzel az *etikai alapú feláldozásával* azt az egyetlen feltételt vonta vissza, amelyet a bolsevikokhoz való csatlakozásának ő maga szabott meg. Éppen azt, amely három éve, az 1918-as döntésének *filozófiai* értelmet adott. Lukács úgy mondott le ekkortól az eddigi alapeszméjéről, az immanensen keletkező-létesülő valóság filozófiájáról, a disszonancia-tanról, hogy a „kommunista párt morális küldetése" sikeréért etikai alapon áldozta fel etikáját.

És ezzel *magába is temette* az etikáját. Az ún. nagyetika megírása, jól tudjuk, örökre halasztást szenvedett. Ki-ki eldöntheti, profetikusnak tartja-e Balázs Béla szavait 1919 végén a hite szerint vérbeli filozófusnak született Lukácsról, akit azonban etikaírás helyett éppen az elsíbolt pártpénzek után lát nyomozni Bécsben. „Mert úgy látszik, [Lukácsnak] választania kell aközött is, hogy valaki írja-e vagy élje-e az etikáját... Ha ez igaz, akkor Lukács György, úgy látszik, tisztességből, erkölcsi parancsból, hazugságban fogja végigélni életét." (Balázs, Napló-II, 353)

A disszonancia gondolata egy bő évtizedet élt elevenen Lukács filozófiájában. Tíz év: vajon ez az idő rövid-e vagy hosszú? Nietzsche írja, hogy minden filozófia egyúttal *el is rejt* egy filozófiát. (Nietzsche, 1995, 141) Ezt Lukácsra alkalmazva: ő a disszonanciának, a homogenizálásnak az eszméjét rejtette el, a létesülő-keletkező valóság filozófiáját.

De ami csak elrejtett, az van: megvan. Ha ma is bele tudunk hallgatni Lukács utolsó dialógusába, akkor a disszonancia eszméjének mégsem rövid életű sors adatott, hanem hosszú emlékezet.

# Az immanencia kegyelemtana

Lukács fordulatának etikoteológiai dilemmájáról
(2010)

A Goethe-díjas Heller Ágnesnek

> [Ú]gy tűnsz fel nekem, mint Saul, Kis fia, aki elindult, hogy megkeresse apjának nőstény szamarát, s egy királyságot talált.
>
> (Goethe: *Wilhelm Meister tanulóévei*, ford. Benedek Marcell)

## 1. Bevezető

Hadd kezdjem két fogalommal, amely előadásom alcímében áll: fordulat és etikoteológia. A kérdésre, hogy van-e ma aktualitása Lukács 1918 végi, filozófiai jelentőségű fordulatáról gondolkodni, ha az az eszme és világrendszer, amelyért végbement, történelmileg már a múlté, nem volna könnyű felelni. Ha aktuálisnak lenni annyi, mint hasznosulni a mindenkori jelenkor számára, vagy tágabban értve: hasznavehetőnek lenni az időben, úgy Lukács fordulatának nincs aktualitása. Az 1918 végi, filozófiai fordulata még nem volt fordulat Lukács addigi filozofiájában, de rövidesen átváltozását vonja maga után. Egy filozófia pedig minden, csak nem „hasznos".

A fordulat előtt-je és után-ja azonban ma is tanulságos. Az a dilemma, mely ennek a fordulatnak az *eredeztetője* volt, filozófiailag ma is elevennek tűnik; ezt szeretné demonstrálni a mostani előadás. A fordulat kárhozatos *hozadéka* is tanulságos lehet megint, hozzáteszem, eléggé sajnálatos módon: ez az ítéletalkotói szuverenitásról való lemondás (párt, egyház, mozgalom vagy más intézmény javára). A lemondás arról, hogy, higgyen valaki bármiben, *a tények elsőbbsége mellett döntve ítéljen*. Ne pedig az történjék, mint amit sajnos Lukács éppen egyik diktuma – „a döntés előbb

van, mint a tény" (F 141) - mond ki világosan: hogy *egy döntése állítsa egész életét kész tények elé*, és ez késztesse programszerűen vállalnia a fichtei „umso schlimmer für die Tatsachen"-t [annál rosszabb a tényeknek (F 141)].

Ami pedig az előadásom alcímének másik fogalmát, az etikoteológiát illeti: ezzel kívántam előre jelezni, hogy előadásom Lukács 1918 végi fordulatát nem politikai-ideológiai és nem is morális, hanem *etikai és egyben vallási dilemmára* fogja visszavezetni. Ez a distinkció persze rögtön felveti a kérdést, miért *etiko*teológiáról beszéljünk Lukácsnál és miért ne *morál*teológiáról.

A morál: értékek rangsorolása; tehát lényege szerint viszonyítottság, azaz társadalmi-történelmi relatívum. A morál kérdése ez: Mi a *leghelyesebb*? A morál mindig erre válaszul követel törvényt a kötelességnek. Az etika ellenben vonatkozás az értékrangsor végsőjére, avagy eredendőjére; a rangsor vonatkozásában így lényegénél fogva abszolútum. Cassirer szavaival: „az etikaiban érhető el az a pont, amely már nem viszonylagos a megismerő lény végessége miatt, hanem itt valami abszolút tételeztetik". (Heidegger, 2000, 332) Az etika a lehetőségfeltételre kérdez: miféle tett tanúsíthatja a legfőbb értéket; miféle döntés az, amely nélkül nem lennénk erkölcsi lények. Az etika kérdése tehát a tanúsítás oldaláról ez: Mi a *legszentebb*?

Talán Kant filozófiája a legjobb példa arra, hogy a morálteológia elkerülheti a viszályt etika és vallás között. Az „észvallás" hirdetheti magát úgy, hogy a morálra, azaz a leghelyesebbnek a tudására csak rá kell építeni a hitet.[1] Az etikoteológiánál azonban sem a vallás nem tudhatja alapját a morálban, sem a morálé a vallásban. A legszentebbnek a tanúsítása, vagyis a végsőre-eredendőre való rámutatás: ez *ütközőzóna a vallás és az etika* közt. Erre a viszályra viszont - remélem, előadásom is tanúsítani fogja - nem Kant, hanem Lukács filozófiája a legjobb példa.

Lukács 1910-11-es naplójának számos bejegyzése úgyszólván haditudósítás etika és vallás frontvonaláról. Van, ahol arról ír, hogy etikai gondolkodásában egyre inkább közeledni látja „az áttörést a vallásiba" (CV, 443), mert a vallás talán „mélyebben" látja a világot a „drámaian tragikusnál" (CV, 427). Másutt meg arról szól, hogy ennek ellenére még kérdéses előtte az etikainál magasabb rendűnek, a vallásinak a megjelenítése, hiszen, mint

[1] Lásd Kantnál a Theodicea-cikk Jób-példázatát összegző szavait: Jób „bizonyságát adta, hogy nem moralitását alapozta a hitre, hanem hitét a moralitásra"; A filozófia minden theodicaeai próbálkozásának kudarcáról, ford. Mesterházi Miklós, in Kant: *Történetfilozófiai írások*, Ictus Kiadó, Budapest, é.n., 159.

írja: „ember lévén soha nem kerülhetek ki az etikus szférából" [CV 453]. Végül sok jegyzet tanúskodik arról is, hogy Lukács az öngyilkosság gondolatáig elmenően követel a maga élete számára *valóságot*, követeli a döntés „realitását". (CV, 443, 447, 451) Az, hogy a fiatal Lukácsnál mennyire a *műnek* szentelt személyes élet állt az etika (s rajta keresztül az immanencia), illetve a vallás (s rajta keresztül a transzcendencia) frontszakaszának tűzvonalában, jól mutatják Lukács töprengő kérdései: „Dac-e a várakozásom, vagy kihívás? Az az - egészen mélyen rejlő - érzés, hogy az ember a *műért* akkor is megkaphatja az istenit, ha egyébként nincs birtokában; hogy létezik egzisztenciális ítélet; hogy az embernek nem kell elpusztulnia a megváltó rendszerben magában?" (CV, 445-446)

Az etika és vallás közti fal áttörésének benső kényszere, ám egyszersmind áttörhetetlenségének tudata: nos, ez a paradoxon uralja legerősebben a fiatal Lukács filozófiáját. Ebben a bensőleg dialogikus - mert dilemmákat hordozó - filozófiában az etika és vallás viszonya az 1918 végi fordulatig megmarad paradoxnak. Sőt, nemcsak megmarad annak, de ez a paradoxitás éppen a fordulatnál éri el a tetőpontját, különösen, ha Lukács ellentétes végkövetkeztetésű cikkeire, a *Bolsevizmus mint erkölcsi probléma* és a *Taktika és etika* című írásra gondolunk.

Ezek az írások közismert jelképei Lukács fordulatának, már csak azért is, mert az első cikk nagyjából akkor lát napvilágot (1918 decemberében), amikor a második születik - az előző cáfolataként, még ha nem is magával nyíltan érvelő önbírálataként. Újkori teoretikus soha ilyen hirtelen nem fordított hátat meggyőződésének belső okokból. Ám ha egy fordulat belső okokból megy végbe (külsőkről nincs tudomásunk), ott jelen kell lennie a *dilemma* idősávjának. Ezt az idős Lukács meg is nevezi. Az „utolsó ingadozása" [TO 698] idejének hívja. Azt igyekszem majd igazolni, hogy ekkor Lukácsnál a dilemma törésvonala átmetszi az etika és vallás kérdéskomplexumát, s éppen az etikának a vallásiba való áttörése, paradoxonnal való *telítődése* helyénél mozdul el. Előadásom ennek a szaturációs pontnak a közelebbi betájolását tűzi ki célul.

## 2. Kant, Hegel, Kierkegaard

Az idős Lukács kifejezését említettem az 1918-as pálfordulásáról: az „utolsó ingadozás". Hadd fűzzem össze még két ponton a pályaív *korai* és *kései* szakaszát.

Az elsőt csak jelzem itt, hiszen előadásom jó része amúgy is erről fog szólni. Van egy különös összetétel, amely többször is felbukkan Lukács etikai tárgyú jegyzeteiben mind az 1910-es, mind a 60-as évek közepén. Ez így szól: a *„kerülőút etikája"*. A második: tudtommal egyetlen Kierkegaard-hely van, amelyre Lukács szövegszerűen hivatkozik etikajegyzeteiben, fiatalon és idősen egyaránt. (DJ, 373; VE 54) Ez *A halálos betegség* című Kierkegaard-műből való: „[N]em úgy van, ahogy a filozófusok állítják, hogy a szükségszerűség a lehetőség és a valóság egysége; nem, a valóság a lehetőség és a szükségszerűség egysége." Kierkegaard gondolata elég fontos lehetett Lukácsnak, ha fél évszázadot és két világháborút át tudott vészelni a memóriájában. Mindenesetre, ha mottó kerestetne Lukács etikai gondolkodásához, én ezt ajánlanám.

Miért? Mert ez a gondolat annak a három filozófusnak a szellemét idézi meg, akik Lukács etikai gondolkodásához a fő kérdéseket föltették. Ők: *Kant, Hegel, Kierkegaard.* Meggyőződésem szerint az ő vitájuk inspirálta Lukács legsajátabb etikai kérdését. Így ahhoz, hogy ezt az etikai kérdést tisztázzuk, Kierkegaard imént idézett gondolatán keresztül is beléphetünk a Kant-Hegel-Kierkegaard háromszögbe.

Az, hogy a szükségszerűség a lehetőségnek és a valóságnak az egysége, tudjuk, Kant és Hegel tétele. Azt is tudjuk, hogy olyan tétel ez, amelyet Kant és Hegel épp *ellenkezőleg* ért. Kant a lehetőség, azaz a morális törvény adta szabadság felől jutna el a szükségszerűséghez. A valóság – a beteljesült lét értelmében – már nem olyan fontos neki. Arra megteszi az *als ob*: egy mintha-valóság. Hegel ellenben a valóság felől, a szellem történelmi alakulása felől jutna el a szükségszerűséghez. Neki viszont, épp ezért, a lehetőség – az egzisztencia létlehetősége – az, ami nem olyan fontos. Arra Hegelnek megteszi egy másik „mintha", a mintha-szabadság: az ún. felismert szükségszerűség.

Velük áll szemben Kierkegaard opciója: „a valóság a lehetőség és a szükségszerűség egysége".

Ez a kierkegaard-i opció két dolgot mond ki. Egyik: hogy a legátfogóbb és ezért a legalapvetőbb fogalom a valóság, és nem a szükségszerűség. Másik: hogy a valóság lehetséges és egyben szükségszerű. Értsd: az *egzisztencia valósága eredendően paradox.* Nem tisztán létesülés, sem tisztán fennállás. Az egzisztenciának Kierkegaard-nál úgy van *valóságos* léte, hogy *lehetőségként van.*[2]

[2] Kierkegaard írja: „az Én létezése minden pillanatában alakulóban [Vorden, Werden] van, mert az Én lehetőség szerint nem létezik, hanem csupán az, amivé lesz" (Kierkegaard, *Halá-*

Mi az, ami viszont Kierkegaard-nak nem olyan fontos? Az, hogy az egzisztencia *lehetőség-valósága* miként válik *történelmileg szükségszerűvé*, válhat-e ilyenné egyáltalán. Kierkegaard-t nem érdekli, hogy az egzisztencia paradox valóságelvének vajon lehet-e történelmileg produktív etikája.

Pontosan ez az, ami viszont Lukácsot érdekli. Ez az ő legfontosabb, genuin filozófiai kérdése, nagyjából már *A tragédia metafizikája* (1910) óta. Itt mondja ki, hogy „a tragédia harca a történelemért" (IM, 510) tragikus harc. Mert: a tragédiában, közelebbről a tragikus hős etikailag értelemmel teli tettében ütközik ki, hogy a történelem mivolta „inkongruens" magával az emberi értelemmel. A tragikusság (az etikai tett) és a történelem viszonya ezért lesz „a drámai forma legmélyebb paradoxonainak egyike"([IM, 509-510) Lukácsnál. Ennek rövidesen 1911-ben már le is vonja a konzekvenciáját: „a tragikum... nem lehet történelemfilozófiai fogalom a számomra". (LEV, 393) A tragédia harca a történelemért - szívesen mondanám: a fiatal Lukács *saját* harca - vagy elbukik, vagy egy *új etikát* fog követelni.

Mint látható, elsősorban Kierkegaard segíti hozzá Lukácsot a maga filozófiai kérdéséhez. Döntő szerepét már csak ezért sem lehet eléggé méltatni. Annak, hogy ez a szerep mennyire döntő, Lukács 1918-ban még tudatában volt: Kierkegaard „egyetemi éveim óta szüntelenül kíséri fejlődésemet", írja ekkor. (IM, 767) *A regény elméleté*ről még idősen is elismeri, hogy műve nem volt más, mint kísérlet „Hegel kierkegaard-osítására" (RE, 485); az esszék időszakát pedig egyenesen Kierkegaard-korszaknak nevezi. Lukács az 1918-as heidelbergi habilitációs előadásában is Kierkegaard Hegel-kritikájáról beszélt volna első helyen. (CV, 75) Az 1918-as fordulat két fő írásaiban is ott van Kierkegaard, habár név nélkül. A *Bolsevizmus mint erkölcsi probléma* című írásban a bolsevikok hitét „credo quia absurdum est" hitnek titulálja. (F, 41) Erre a bizonyos „abszurdumra" úgy hivatkozik korábban, mint Tertullianus *és egyúttal* Kierkegaard alapszavára (das Tertullian-Kierkegaardsche „Absurdum", HN, 88). A *Taktika és etiká*ban pedig az áll, hogy „Hegel rendszerének nincs etikája". (F, 128) E tételről is maga Lukács adja írásba később, hogy Kierkegaard-tól való. (ÉT, 251)

*los*, 37) A lehetőség fogalmának jelentőségéről lásd: „A lehetőség az összes kategóriák közül a legsúlyosabb." „Aki tehát nem szeretne a végesség nyomorúságába elmerülni, az arra kényszerül, hogy komolyan megküzdjön a végtelenségért. Az ilyen előzetes orientálódás a lehetőség általi formálásnak felel meg, és másképpen nem is mehet végbe, mint a lehetőség által." (Kierkegaard, *Szorongás*, 182, 187) [Megjegyzendő még - írom ide későbbi betoldásként - Kierkegaard 1837-es naplóbejegyzése: „Isten a lehetőség valósága.". (Kierkegaard, 2006, 34)]

De ami ennél fontosabb: Lukács maga is kierkegaard-inak tartotta *saját fordulata* etikáját. 1921 elején arról beszélnek Balázs Bélával – erre később még visszatérek –, hogy a kierkegaard-i individuális etika vitte őket a kommunista pártba, mely azonban ezt az individuális etikát kizárta. (Balázs, Napló-II, 475) Lukács abszurdot hívő etikája kortársai egy része előtt is evidens volt. Sinkó Ervin *Optimisták*jában például a Lukács-alteregó Vértes így búcsúzik el a főhős Bátitól a kommunisták új etikájáról folytatott vitájuk végén:

> olvasson valamit Kierkegaard-tól. Nekem erős a gyanúm ugyan, hogy ő maga hitetlen volt, de tudtommal senki élesebben nem látta meg a hit kardinális fontosságát és megszerezhetetlenségét, mint ő. (Sinkó, 1965, 692)

Ha Lukácsnak a Párthoz fűződő majdani viszonyára gondolok (erről később), nagyon is igaznak tűnik Vajda Mihály első hallásra talán túl sommásnak tűnő megállapítása: Lukács „élete végéig Kierkegaard követője maradt". (BI-II, 202)

Miért volt Lukács számára ennyire fontos Kierkegaard? Nem elsősorban egzisztencializmusa, hanem éppen az *etikái* miatt. A többes számot azért hangsúlyozom, mert Lukács Kierkegaard-nál *három* rivális etikát talál.

Először is: a *Vagy-vagy* etikai stádiumának etikáját, amely gyökerében kantiánus etika. Aztán az. „első etika" és a „második etika" distinkcióját. Ezt Lukács így tartja számon: a „képződményekkel", illetve a „lélekkel szembeni kötelességek" (LEV, 595) etikájának különbsége. Kierkegaard az „első" és „második etikáról" [erste Ethik, zweite Ethik] *A szorongás fogalma* bevezetőjében ír; Lukács minden bizonnyal innen veszi át a *Dosztojevszkij-jegyzetek*hez. Az első etika nagyjából a hegeli *Jogfilozófia* moráljában (antietikájában) csúcsosodik ki, amely az államot „magában ésszerűnek" és erkölcsösnek fogja fel. (DJ, 247) A második etika pedig Kierkegaard saját etikája, a vallási stádiumé, amely, mint tudjuk, épp az *etikai felfüggesztését* írja elő. Fontos megjegyezni, hogy Lukács e paradox második etikát maga is hangsúlyozottan *etikának* veszi, „egzisztenciális, metafizikai etiká"-nak, és az „abszolútummal való kapcsolat egyetlen eszközé"-nek hívja. (HE, 362) Sőt, Kierkegaard-nál még az öreg Lukács is az etikai mozzanatot emeli ki a *Megélt gondolkodás*ban. „Kierkegaard: a művészetnek mint életelvnek az elutasítása egy fokozatosan, igen ellentmondásosan kialakuló etika nevében. (CV, 20)

Elmondható tehát, hogy a fiatal Lukács a *stádium-etika* Kantja, az *első etika* Hegele és a *második etika* Kierkegaard-ja közti háromszögben próbálta fellelni saját etikáját. Úgy is mondhatom: ezek voltak a saját etikájának *alapszínei*. És az is bízvást elmondható, hogy egyedülálló, eredeti etikai kísérlet volt keresni e három - egymással nyilvánvalóan kevéssé vagy egyáltalán nem - rokonítható etika szintézisét.

Hogy miért akart Lukács kísérletet tenni a három etika szintézisével? A válasz nyilvánvaló. Azért, mert sem Kant, sem Hegel, sem Kierkegaard etikáját *nem tudta mellőzni* - viszont *azonosulni sem tudott* egyikkel sem maradéktalanul. Ennek indoka a következő.

*Kant nélkül* az etikának nincsen immanenciája. A „forma aprioritását" - vele az etikai formáét is - kifejezetten kanti értelemben vallja a fiatal Lukács. (HN, 42) De ez az etika csak posztulálja a beteljesedést. A következmények világát nem tekinti saját ügyének.

*Hegel nélkül* viszont nem ütközik ki a lelkiismeret történelmi hatástalansága, sőt semmissége, vagyis nélküle az etika nem törik meg a történelem túlerején. Elég *A szellem fenomenológiája* Hegelére gondolni, ingerült kifejezéseire a lelkiismeret „morális zsenialitásáról", „magános istentiszteletéről".[3] A fiatal Lukácsnak idegen volt Hegel lelkiismerettel szembeni elutasítása, államrezon-morálja, a lét és a gondolkodás azonosságát valló pánlogizmusa. De egyre közelebb került hozzá a *történő valóságról*, a történelmi hatni-tudásról gondolkodó Hegel.

*Kierkegaard nélkül* pedig az etikának nem lehet köze az abszolútumhoz, még ha ez a kapcsolat maga az abszurd is. Ez utóbbi vonatkozás volt alighanem a legfontosabb Lukácsnak. Hiszen mindvégig foglalkoztatta a „misztika etikája", és vele a kérdés, hogy „vajon a misztika nem valamiféle (*per se*) etikai viszony Isten és ember között?" (DJ, 427) De Lukács Kierkegaard-t sokáig nem tudta elfogadni a „hit lovagjának", csak a rezignációénak. A *Dosztojevszkij-jegyzetek* számos utalása szól arról, hogy Kierkegaard éppen a hit kudarcát, a „kereszténység lehetetlenségét" testesíti meg Lukács számára (DJ, 277, 299, 363)

A Kant-Hegel-Kierkegaard hármas Lukács 1918 végi fordulatának is főszereplői, mint ezt egy másik előadásomban, amelyet ez év tavaszán tartottam, már fölvetettem. *[Lásd a jelen kötet ez előtti írását.]* Javaslatom ez volt: Lukácsnál az „utolsó ingadozást", a fordulat dilemmáját értsük *etikai* dilemmának. A dilemma ebben áll: *Kant vagy Kierkegaard etikája tudja-e Hegel történelemfilozófiáját etikaivá tenni?* Felvetésem szerint Lukács ki

[3] Hegel: *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, 1979, 335.

akarta pótolni a hegeli történelemfilozófia etikai deficitjét. Egy történelmileg produktív etikát keresett, és erre két módon vélt rálelni. Hegel történelemfilozófiáját a *Bolsevizmus*-cikk döntően Kant etikájával akarta kiegészíteni, a *Taktika*-cikk döntően Kierkegaard etikájával. Azért hangsúlyozom a megszorítást, hogy „döntően", mert Lukács saját etikai célja – hogy Kant, Hegel és Kierkegaard etikái közé szintézist vigyen – változatlanul megmaradt. A szintézisnek csak centruma fog megváltozni a fordulatánál: egy *Kant alapú etika helyett Kierkegaard alapú etika lesz a válasz.*

Ám abból, hogy Lukács *fordulata* valójában min *fordul meg* etikailag, a centrum-áthelyeződés még vajmi keveset árul el önmagában. Tovább kell haladnunk a fiatal Lukács saját etikai kísérletének voltaképpeni sarokpontja felé.

## 3. A „kerülőút etikája"

Idestova száz év telt el Lukács fordulata óta, de ama kérdésben, hogy a fordulat dilemmája miben is állt, nincsen egyetértés még a közelebbi és távolabbi Lukács-tanítványok között sem. Heller Ágnes például az önválasztás tudatos és öntudatos gesztusát látja a fordulatban. Lukács nem a bolsevizmust választotta, hanem bolsevikké választotta magát, írja.[4] Vajda Mihály inkább „átbillenés"-t (BI-II, 224) lát az ekkori Lukácsnál, az évtizedes hezitálás végét. Vajda kifejezése arra vall, hogy ő Lukács pálfordulásában nem a választás tudatosságát látja, mint inkább kedvező alkalmat, *opportunitast* lát a hitre. Lukács belefáradt egy évtizedes küzdelembe, és most hittel megragadott egy kedvező alkalmat, egy új történelmi esélyt.

Kis János néhány éve fontos tanulmányt szentelt a lukácsi fordulat morális dilemmájának. Szerinte a *Bolsevizmus*-cikk és a *Taktika*-cikk ellentéte könnyen feloldható, mivel itt nincs szó másról, mint az ismételt megfontolás (deliberáció) „szokásos lépései"-ről.[5] Újra átgondolni egy kérdést akkor indokolt, ha valami megváltozik vagy a kérdéses dologban, vagy a kérdezőben. Lukács esetében csak a kérdezőben változhatott meg valami, minthogy külső impulzus Kis János szerint sem érte Lukácsot. Kis úgy látja, két új faktor lép fel Lukácsnál 1918 koratelén a *Bolsevizmus*-cikk után és

[4] „Lukács nem a kommunizmus győzelmét (*a* célt) választotta, inkább önmagát választotta mint kommunistát." (Heller, 1996, 25)

[5] „Lukácsot a gyakorlati deliberáció szokásos lépései vezették a kommunista mozgalom választásához." (Kis, 2004, 196) Kis „a mérlegelés és az argumentáció szokásos lépései"-re utal már korábban is, lásd 168.

a *Taktika*-cikk előtt. Egyik egy *új belátás*: a demokrácia útja lehetetlen. Másik egy *új elv*: a negatív felelősség elve.[6]

A Kis-féle deliberációs hipotézis bizonyítóerejét azonban gyöngíti, hogy a két faktor közül az első nem állja meg a helyét, a másik viszont nem új. Ugyanis a demokrácia útjának lehetetlenségét nem állítja a *Taktika*-cikk. Csupán azt, hogy a proletariátus harca kezdettől fogva jogrenden kívüli. Az tehát, hogy a politizálása demokratikus legyen, a proletariátus számára nem *lehetetlen* Lukács szerint, hanem *közömbös*: taktikai ügy. Ami a másik állítólagos újdonságot illeti: a negatív felelősség elvével Lukács jó pár citátum idézésével számot vet már évekkel korábban, 1915-ben a *Dosztojevszkij-jegyzetek*ben.[7] Ráadásul: az etikai következményelv, a világrendszerek áldozataiért való egyéni bűnvállalás gondolata ugyanúgy ott van a *Bolsevizmus*-cikkben is;[8] a fordulat kiváltásában tehát nem lehetett szerepe.

Van azonban Kis írásában egy lényeges észrevétel. Lukács mind a két cikkében azt a megoldást részesíti előnyben, írja, amelyet *kerülőútnak* hív, szemben azzal az úttal, amelyet a „hirtelen hőstett" útjának nevez.[9] Ez

[6] Arról, hogy a *Taktika*-cikkben a „demokratikus alternatíva" eltűnik „a választható lehetőségek közül", lásd Kis, 2004, 175. ff.; a negatív felelősségről pedig lásd 178. ff. A két új faktorról együtt pedig így ír Kis: „Átalakult a dilemma egyik ágának a leírása: a demokratikus út kikerült a választható lehetőségek közül. Tovább radikalizálódott Lukács etikai szemlélete: az abszolút tisztaság kívánalma kiegészült a negatív felelősség követelményeivel." (185)

[7] Kis a negatív felelősség gondolatának abszolút újdonságáról ír Lukácsnál: „Amihez nincs fogódzónk, az a negatív felelősség egészen szélsőséges, a legkövetkezetesebb konzekvencializmuson is messze túlmenő felfogásának megjelenése." (Kis, 2004, 193) Ezzel szemben Lukácsnál már a *Dosztojevszkij-jegyzetek*ben olvashatók a következő kivonatok. Az első *A Karamazov-testvérek*ből: „*Orosz bűnösség*. mindenki előtt felelősek vagyunk mindenkiért és mindenért, az emberek minden bűnéért, az egyetemesekért és az egyéniért egyaránt [...] mindegyikünk kétségtelenül felelős mindenkiért és mindenért a földön, nemcsak a világ közös bűne révén, hanem személy szerint is valamennyi emberért és külön is mindegyikért ezen a földön. Ez a fölismerés a koronája [...] minden egyes ember útjának a világon... *Kiút a bűnből*. 'Tedd felelőssé magad minden emberi bűnért'". (DJ, 198) Lásd ehhez a következő feljegyzést is: „Mihajlovszkij: *'személyes* felelősség érzése *társadalmi* pozíciónk miatt' (Masaryk II. 171.). Ebből a forradalom mint kötelesség (Marx)" (DJ, 386)

[8] Lukács írja a *Bolsevizmus*-cikkben: „Az erkölcsi dilemma onnan ered, hogy mindegyik állásfoglalás [ti. mind a bolsevik, mind a szociáldemokrata állásfoglalás, H. O.] szörnyű bűnök és mérhetetlen eltévelyedések lehetőségeit rejti magában, melyeket teljes tudatossággal és felelősséggel kell vállalnia annak, aki itt bármely irányban dönteni akar." (F, 40)

[9] Kis arról ír, hogy a kerülőút kontra egyenes út, a dosztojevszkiji „tevékeny szeretet" kontra „hirtelen hőstett" szembeállítás mindkét Lukács-cikk sajátja. Ez a *Bolsevizmus*-cikkben, mint tudjuk, szövegszerűen megtalálható. [F 40]. Kis azonban kiemeli, hogy a szembeállítás a *Taktika*-cikket is jellemzi, csak itt Lukács elégséges indokot talált ahhoz, hogy „kivegye a bolsevik gyakorlatot a 'hirtelen hőstett' alesetei közül". (Kis, 2004, 190)

fontos meglátás Kis részéről. Egy dilemma megértésében mindig döntő az, hogy az ellentétes végkövetkeztetésű alternatívákban van-e közös döntési elv, közös etikai platform. Az „utolsó ingadozásnak" mint teoretikus libikókának szerintem épp a kerülőút-probléma a *tengelye*.

Kis a kerülőút fogalmának azonban sajnos csak és kizárólag politikai jelentést tulajdonít. Ezért részben szűken, részben erőltetetten értelmezi.[10] Gyanítom, elkerülte a figyelmét a kerülőút fogalmának *etikoteológiai* előtörténete a fiatal Lukácsnál. E nélkül az előtörténet nélkül azonban szerintem kevés érthető meg Lukács fordulatának etikai dilemmájából, ami ebben a dilemmában felvillan a *Bolsevizmus*-cikk és a *Taktika*-cikk ellentétes konklúziójának közös hátttereként: Lukács *saját* etikájából.

Mi a kerülőút [Umweg] etikájának, más néven: a *teremtésetikaként értett* Werkethik fogalmának etikoteológiai előtörténete Lukácsnál? A kifejezés eredetére tudtommal sehol nem hivatkozik Lukács egyértelműen, de egy forrás valószínűsíthető: Simmel. Simmel tudnivalóan nagy hatással volt Lukácsra, és mint ismert, személyes kapcsolatban is állt vele. Simmel fontos kifejezése volt a kultúra objektív-társadalmi szférájára az Umweg; ennek terminus-értékére Fehér M. István is felhívja a figyelmet.[11]

De Lukács mégsem Simmelt kommentálva használja a *kerülőút (kerülőutak) etikája* kifejezést az 1910-es évek elején, hanem Eckhart mester írásait értelmezve. Különösen az az Eckhart-szöveg kelti fel Lukács figyelmét, amely Jézus látogatásáról szól a tevékenykedő Mártánál és az áhítatos figyelembe belefeledkező Máriánál.[12] Jegyzetcímeket idézek Lukács jegyzetfüzetéből: *A kerülőút etikája. Eckhart (Márta és Mária)*; *Eckhart etikája. A mű csak kerülőút.* (JM, 152, 153) Ha közbevetésként is, de érdemes megjegyezni, hogy a fiatal Mannheimnél is nagy hangsúlyt kap Eckhart értelmezése a Mária és Mária történetről, és hogy mennyire nem függetlenül Lukácstól,

[10] Kisnek arra a nézetére gondolok, hogy Lukács a *Taktika*-cikkben az eszer terroristákra gondolt volna a „hirtelen hőstett" reprezentánsaiként, és velük állította volna szembe a bolsevikokat, akik immár – a *Bolsevizmus*-cikk beállításával ellentétben – a kerülőút képviselői lehetnek. Erre az értelmezésre nem látok elégséges érveket Lukács írásában.

[11] Például Nietzsche „kopernikuszi fordulatáról" ezt írja Simmel 1896-ban (*Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette*): „Az egyes ember kvalitásai, amelyek eddig csak az általános felé tett kerülőút révén tettek szert erkölcsi rangra, most ezt a rangot maguk birtokolják, az általánosnak viszont ezek felé a kvalitások felé tett kerülőútra van szüksége, hogy erkölcsi rangra tegyen szert." Másik példa: „az ember élete kerülőút a társadalom egészének célja számára, míg a társadalom egészének élete kerülőút az egyes ember célja számára" – írja a *Grundfragen der Soziologie* című művében. Lásd még Fehér M., 2008.

[12] Eckhart mester két beszéde is szól a Luk 10, 38-40. versről. Lukács mindkettőre hivatkozik jegyzetfüzetében.

ezt jól jelzi, hogy a *Werk* nála is a „misztikus elmerülés" ellentétét jelenti, és egyben a homogenizálás fogalmával összekapcsolva. (Mannheim, 1995, 26. f.)

Márta munkálkodása Jézus jelenlétében nemhogy nem istentelen, írja Eckhart, hanem éppúgy Istenhez vezető út, mint Máriáé. Lukácsnál a szembeállítás sokkalta élesebb (ahogy majd Mannheimnél is). Márta munkálkodásában [Werktätigkeit] Lukács a *valóságos világhoz szükséges etika* jelképét látja. Ellenben az áhítatba belefeledkező Máriát úgy hívja, hogy „vallásos esztéta", és a kerülőút ellenfogalma, a „hirtelen hőstett" jut eszébe róla. (JM, 152) Dosztojevszkij ez utóbbi frázissal az „ábrándozó szeretetet" illeti, mely egycsapásra, egyetlen tettel remél a megváltottsághoz elérni. (DJ, 197) Lukács ezt mindig elutasította. (Apróság ugyan, de az eckharti Márta-Mária-példázat Lukácsra tett *filozófiai hatásának* erősségére jellemző, Kantra nézve pedig vonatkozóan fontos példája jegyzetfüzetének bejegyzése: „K[ant] és Sch[openhauer] nagyjából úgy viszonyulnak egymáshoz, mint Márta és Mária Eckhartnál." HN, 137)

Eckhart etikáját röviden így summázza Lukács: „Eckhart életművészete mindenütt elkerüli az esztétaságot." (JM, 153) Arról pedig, hogy miért fakad ez a teremtés-tevékenykedés mint etika kerülőútjából, a következőket írja: „Egészen világos, a mű itt kerülőút, maga a közömbös. Ám éppen ezért elkerülhetetlen. A világ nem 'próbatétel', nem 'kontrasztja' a szentségnek. (...) Csak a lét az, ami számít. (...) Ám éppen ezért nem szabad közvetlenül a lényeget akarni." (JM, 153) Ezek szerint a hirtelen hőstett *lényeget* akar (közvetlenül), míg a kerülőút etikája tényleges létet: *valóságot*. Ez utóbbihoz belebocsátkozás kell a világba: mű, munkálkodás, tett, etika. Ám ez nem végcél, csak kerülőút. Közömbös a végcélhoz képest – lévén az: beteljesült lét –, ám elkerülhetetlen.

A mű, az etika az ember kerülőútja a világ megváltásához. Ez nem Isten ellen való tett. Ellenkezőleg: *imitatio dei*, Isten követése. Lukács ugyanis azt írja Eckhart nyomán, hogy Isten szintén kerülőúton ér el a világ és az ember megváltásához. Lukács itt a Frankfurti Névtelen eckhartiánus *Német teológiá*jára hivatkozik: Istennek „ha meg akar nyilatkozni – s ez mindenhatóságának következése – végessé kell válnia". (JM, 150) Ugyanerre a műre utal *A tragédia metafizikája* is egy idézettel: „Minthogy Isten nem képes teremtmény nélkül hatni és mozgatni, ezért teremtményben és teremtmény által kell megtennie". (IM, 494) A magasrendű célhoz Istennek alacsonyabb rendű médiumot kell választania: a tevékeny embert a maga végességével. Lévén, idézem továbbra is Lukácsot, „az ember

lényege a *tevékenység*, ez azonban csak a *végesben* lehetséges". (JM, 150) A tevékeny ember tehát Isten egyetlen útja, hogy megnyilatkozzék – ámde egyetlen korlátja is egyben. Lukács következtetése: „ezek szerint a 'kerülőút' Isten megnyilatkozására is fennállhat". (HN, 166-167)

Eckhart nem esztétizáló, valóság-közeli Werkethikje ellenirányú kerülőutakkal számol Lukács szerint. Ember és Isten ellenirányú kerülőútjával – de hasonló célhoz közelítve. Isten önmegnyilatkozást akar, az ember megváltást. Az út Istennél a beteljesedésé, az embernél a teljessé válásé. Az út, amin kerülniük kell a teljesedéshez, a *végesség*: Istennek az ember, az embernek a forma. A kerülőutat bejárva célt érni Isten oldaláról nézve annyi, mint az embert *túljuttatni* önmagán, az emberéről nézve annyi, mint a formát *felülmúlni* a formán túliban.

Az eckharti teremtésetika kettőssége, *dichotómiája* éppen ebből az ellenirányúságból fakad. Az ember, amikor kerülőutat jár, nem a végcélhoz evidensen odavezető „egyenes" utat járja; a végcél tehát az ő útja számára transzcendens. Istennek viszont minden út immanens. Ő kerülőúton is magát nyilatkoztatja ki. Ebből fakad a kettősség.

Miben áll a mű? A kerülőút *végcélja*-e vagy pedig *maga* a kerülőút? Az etikának túlnanja-e a mű vagy az etika azonos a művel, akár úgy is, hogy benne munkál? A mű által jutunk-e a megváltáshoz, vagy a mű az, amelyben megváltódunk? A műhöz képest transzgresszív-e vagy inherens-e a teremtésetika; előfeltétel-e vagy bennefoglalás; *művet létesítő* etika-e vagy *műben létesülő* etika? Érdemes jelezni ez utóbbi különbségtétellel kapcsolatban, hogy a műben létesülő etika, illetve a művet létesítő, művet eredeztető etika különbsége *A regény elméleté*ből való. A műben *létesülő* etika a regény etikája, állítja itt Lukács (RE, 528-529),[13] míg a többi irodalmi műfajé művet *létesítő*, vagyis eredendően a művön kívül álló, azt megelőző – előfeltételként fungáló – etika.

Lukácsnál a teremtésetika dichotómiájának mindkét ága megjelenik. Sőt, az eckharti Werkethikre épülő, megrázó írásában, *A lelki szegénység*-

[13] Lukács itt ezt írja: „az etika és az esztétika viszonya a megformálás folyamatában itt [a regénynél – H. O.] más, mint a többi irodalmi műfajban. Ott az etika merőben formai *előfeltétel*... Az etika, az érzület itt minden részlet megformálásában látható, tehát legkonkrétabb tartalmiságában magának a költészetnek hatékony építőeleme. Így a regény, más műfajok kész formában nyugvó létével ellentétben, mint alakulófélben levő valami, folyamatként jelenik meg. (...) [A regény – H. O.] „folyamatszerűsége csak tartalmilag zárja ki a lezártságot, formaként azonban az alakulás és a lét lebegő, de biztosan lebegő egyensúlyát képviseli, az alakulás eszméjeként állapottá válik, és így az alakulás normatív létévé változva megszűnik: 'Megkezdődött az út, az utazásnak vége"'.

*ről* szóló dialógusában Lukács sietve egyesíteni is próbálja a művet létesítő, illetve a műben létesülő etikát. A 'lelki szegénységnek' (egyébként ugyancsak Eckharttól átvett) fogalmában[14] a „saját" kötelesség etikája egyrészt immanens a műhöz képest (IM, 550-551), mintegy benne létesül, másrészt viszont megelőzi, mondván: „csak előfeltétel és út a műhöz" (IM, 549). Ha Lukács saját kifejezéseivel akarjuk néven nevezni a kerülőút etikájának ezt a két ellenirányú aspektusát, hívhatjuk az immanens változatot az *erény etikájának* is (IM, 550), a transzcendens változatot pedig az *áldozathozatal etikájának*. (JM, 153)

A kerülőút etikája e tekintetben azt a dilemmát tükrözi, amely Lukács *disszonancia*-fogalmában is tetten érhető. Ez a dilemma, miként azt tavaszi előadásomban elemeztem, a következőben áll. Vajon az embernek előlegeznie kell-e a megváltottság világát vagy inkább csak radikális lehetővé tételére tartsa magát hivatottnak? Etikai értelemben ez a kérdés így tehető fel a fiatal Lukács fogalmaival. Vajon minek kell a kerülőút etikája centrumában állnia: a kerülőút *végcéljának* vagy *menetének*? Élhet-e az ember egy mostani, „határolt körű" megváltott világot (a művészet vagy a jóság léte adta világot), amely „eleven élet", lévén az üres „élményvalóságban" szükségképp *heterogén* világ? Vagy inkább azért kell élnie, ami a majdani megváltott világot lehetővé teszi, azaz a radikális homogenizálás etikai tettéért, amelynek viszont nincs aktuális világa, mert az etika világként irreális?

A teremtésetika dichotómiájával s kettős változatával ahhoz a két filozófushoz értünk, akiket Lukács kapcsolatba hoz a kerülőút eckharti etikájával.

*A kerülőutak etikája és az áldozat*, szól az egyik jegyzetcím Lukács 1911-es füzetéből. Lukács itt együtt tárgyalja a „klasszikus misztikus" Eckhart mestert a „romantikus misztikus" Kierkegaard-ral és az „áldozathozatal etikájával", melyre Ábrahám áldozata a példa a *Félelem és reszketés*ben. (JM, 153) Ám a jegyzetfüzetek egy másik filozófusnál is említést tesznek a kerülőút etikájáról. Ez különös módon Kant. Nem futó ötletről van szó. Amikor fél évszázad múlva az idős Lukács etikajegyzeteiben kétszer is feltűnik jegyzetcímként a „kerülőút etikája" kifejezés, ez mindkétszer Kant neve kapcsán történik. (VE, 112, 126)

[14] Lásd Eckhart mester beszédét: „Beati pauperes spiritu, quia ipsorum est regnum coelorum, Mt 5,3." A magyar kiadásban lásd Eckhart mester: *Beszédek*, ford. Adamik Lajos, Helikon Kiadó, é. n., 53-57.

Rögzítsük egyelőre a tényeket: a fiatal Lukácsnál a kerülőút etikájának útja *Eckhart* mesternél indul el, és tőle kanyarodik el egyfelől *Kant*, másfelől *Kierkegaard* felé. Tehát a közel tíz évvel későbbi fordulat dilemmájában az alternatívákat képviselő etikák, Kant és Kierkegaard etikája itt, a kerülőút etikájában mutatkoznak először alternatíváknak. De míg 1918-ban az etika *történetfilozófiai* alternatíváit fogják képviselni, addig 1911-ben az etika lehetséges *létfilozófiai* kerülőútjait reprezentálják.

Haladjunk tovább a kerülőút etikoteológiai előtörténetében ez utóbbi kérdés nyomán a létfilozófia felé. Lukács a *Megélt gondolkodás*ban meghökkentően pontosan emlékszik: az „ontológiai szemlélet" térnyerése, az „ontológia csírája" mint „tendencia" valóban „már az esszékorszaknak is az alapja". (CV, 19) De miért épp ők – Kant és Kierkegaard – jelenítik meg a fiatal Lukács etikájában az *ontológiai* problémát? A válaszhoz bele kell mennünk abba, mi tette az etika, az esztétika és a vallás viszonyát *viszállyá* Lukács számára az 1910-es évek elején.

## 4. Az etika mint létfilozófiai dilemma

„Csak a lét az, ami számít" – idéztem az imént a fiatal Lukácstól, akinek jegyzetfüzetei a vallás és az etika esetében *kétféle létről* beszélnek. A vallásnál egy világot alkotó létről, az etikánál viszont egy tényleges világot nem alkotó létről, amely tehát a valóságos létben mégis hiányt szenved. (HN, 57) Az etika immanens tett ugyan, de csak „posztulatív lét". (HN, 68) A Sollennek nincs teljesedése, örök követelés, intelligíbilis világ. Az etika szférája („világa") homogén, ám Lukács szerint „minden lényegi értelemben véve homogén világ *irreális*" (HN, 46), és „a homogén mű [Werk] még nem megváltás". (HN, 165) Csak az etikai tételező aktus, maga az immanens etikai tett valóságos. Az etikai öntételezés, a jó melletti döntés a valóság aktusa: önnönvalóságunké [Selbstheit].

A vallás az etikával ellentétben „teljesedett lét". (HN, 57) Ám ez a lét transzcendens. Lukács 1910-11-es jegyzetfüzeteiből kiderül, hogy ezt a transzcendenciát Lukács (a negatív teológia és misztika Schellingen és Kierkegaard-on át a haszidizmusig ívelő hagyományát követve) igen szigorúan érti. A vallás mint teljesedett lét kizár minden evilágit. Megfosztást követel önnönvalóságunktól is. „Aminek léte van, ideje vagy helye, az nem érintkezik Istennel", idézi Lukács Eckharttól. (JM, 154) Mondhatni: a vallás olyan *világ* létezésének ígérete, amelynek evilági létünk számára nincs *valósága*.

Ebből kiviláglik, hogy indulásakor etikoteológiai értelemben milyen filozófiát keresett Lukács. Az etikából szüksége lett volna az immanenciára, az etikai tettre, mert ez *valóság*. A vallásból pedig a teljesedett létre lett volna szüksége, mert ez *világot* alkot, amelyben élni lehet. A két igény együtt nyilvánvalóan nem teljesíthető. Az etika és a vallás kérdése – avagy miként Lukács írja: „a tettnek és a létnek a kérdése" (HN, 166) – ily módon egymás ellenében van feltéve. Ez az etikoteológiai viszály lényege.

Nem véletlen, hogy Lukács már az 1910-es évek elején egy időben foglalkozik az etika esztétikai műfajával, a tragédiával és a vallás esztétikai műfajával, a kegyelemdrámával, a nem-tragikus drámával.[15] A (tragédiabeli) *immanenciának* és a („románcbeli") *kegyelemnek* mint együttes problematikának ez az első felbukkanása Lukácsnál. Lukács ugyanakkor mind a tragédiának, mind a kegyelemdrámának kezdettől fogva kereste azt a formáját is, amely a tragédia és a dráma műfaj-specifikus „időtlensége" ellenére képes megjeleníteni a *történelmi-időbeli* viszonyokat. Ez nem csupán a *Drámakönyv*ből látszik. A történelmi faktor jelenléte miatt lesz fontos számára a tragédiában Szophoklész mellett Shakespeare, a kegyelemdrámában pedig a bölcs időtlen alakja mellett a mártíré. A fiatal Lukács esztétikája soha nem volt esztétizmus. Mindig elkötelezett volt annak, hogy kérdései a történelemre is vonatkozzanak, még hogyha feleletekben sokáig szűkölködött is.

Az *esztétika* nemcsak dilemma-képes diszciplína volt a fiatal Lukácsnak, de jó ideig az egyetlen megoldást kínálta etika és vallás viszályában. A művészet létét Lukács „egzisztens létnek" nevezi [HN 68]. A mű: együtt világ és valóság, egy bizonyos valóság-követelés által szervezett világ immanenciája. Az esztétika etika-idegen, hiszen *teljesedett* lét. Ámde vallásidegen is, mert teljesedése *evilági*: a műalkotást átéljük. Nem véletlenül emeli indulásakor Lukács az esztétikát kvázi evilági megváltássá: „Az esztétika az egyetlen tudomány, ahol a végső egység már a tapasztalat szintjén adott." [HJ 292] Szögezzük le, az etika posztulatív, valódi lét nélküli *valóságának* két léttel bíró világa, mondhatni két beteljesült túl*világa* van a fiatal Lukácsnál: a vallás és az esztétika. Az etika eme köztes helye esztétika és vallás között, mint később látni fogjuk, fontos szerepet játszik majd az 1918-as fordulat dilemmájában.

[15] Az, hogy a tragédia a fiatal Lukácsnál *az etika és a művészet* érintkezésének paradigmatikus formája, triviális. A nem-tragikus drámáról pedig ezt írja: „A nem-tragikus drámával foglalkozó munkám *a vallás és a művészet* határának kérdésére irányította a figyelmemet". (LEV, 421, kiemelés tőlem, H. O.)

Az 1910-es évek elején Lukács olyan etikát keresett, mely az etika merő posztulátum-jellegét, léthiányát leküzdheti. Olyant, amely áthidalja azt a szakadékot, hogy az etika szférája homogén, míg a valóságos léte heterogén. Márpedig a fiatal Lukács a valóság, *a heterogenitás felől* gondolkodott a művészetről, filozófiáról és etikáról egyaránt. „Ha a világ egyanyagú lenne – nem kellene művészet (és így ha Sein=Denken – nem kellene filozófia)", írja 1910 végén [DM 385]. Az etikáról pedig ezt veti papírra nagyjából ekkor: „A valóság heterogén világa számára... etika (művességmunkálkodás [Werktätigkeit]) szükségeltetik" [JM 153]. A fiatal Lukács tehát a valóságos léthez, a valóság létéhez keresett etikát, nem fordítva. Eckhart munkálkodás-morálja, teremtésetikája éppen ehhez: egy ontológiailag teljes, *nem létdeficites etikához* adott neki filozófiai muníciót.

Kérdés azonban, hogy a kerülőút eckharti etikája vajon miért dilemma alakjában adta Lukácsnak ezt a muníciót. Magyarán: Lukács miért épp Kantban és miért épp Kierkegaard-ban látta meg a kerülőút etikájának újkori filozófusait? A válasz megadását ott kell kezdeni, ahol Kierkegaard-t kifejezetten szembeállítja Kanttal az eckharti etika vonatkozásában. Ez a *bűn* kérdése.

Lukács ugyanis kiemeli Eckhartnál, hogy nála – ellentétben Kanttal és hasonlóan Kierkegaard-hoz – „pontosan a tiszta vallás nem-etikus volta mutatkozik meg: a bűn is csak anyag az üdvösség művéhez, út Istenhez" [JM 154]. Kinek ne jutna eszébe e sorok olvastán a *Taktika*-cikket lezáró, nevezetes Hebbel-idézet? „És hogyha Isten közém és a nekem rendelt tett közé a bűnt helyezte volna – ki vagyok én, hogy magamat ez alól kivonhatnám?" [F 132] Nos, Lukács ennek a gondolatnak az eredetijét Eckharttól jegyzi fel még 1911-ben. „Ezért tehát, ha Isten valamiért mégis úgy akarja, hogy elkövettem a bűnt, akkor én nem akarom majd, bárcsak ne tettem volna". Mi több, Lukács mindehhez Kierkegaard Ábrahám-példázatát idézi fel, és ezt a *Taktika*-cikkből úgyszintén ismerős okfejtést fűzi hozzá. „Itt van etika és vallás viszonyának ősparadoxona: a bűnben magában véve nincs semmi rossz, a bűn akár a jó is lehet (...) – ám tetteinknek olyanoknak kell lenniük, mintha a legrosszabb volna." [JM 154] Nem csodálkozhatunk hát, hogy 1915-ben, a *Dosztojevszkij-jegyzetek* egyikében Lukács már együtt említi a *Judith*-idézetet Eckharttal és Kierkegaard Ábrahám-példázatával. [DJ 354]

Nem vitás, a kerülőút etikájának egyik legfőbb szála a bűnvállalásé s az ebből fakadó paradox etikáé. Hogy ezt a paradoxitást miként érti Lukács Eckhartnál, íme a legbeszédesebb idézet: „Az etika teszi a lelket –

emberileg – homogénné; a léleknek muszáj fordulatot tennie [umkehren]: csak ha *az etika ellenében viszi végbe az etikai mozdulatot* – akkor lesz kész a kegyelemre" [HN 168, kiemelés tőlem, H.O.]. Itt ragadható meg a másik eckharti szál a bűn mellett: a lehetőségé. Lukács így idézi Eckhartot a *Napló*jában: „A lehetőség, az egyszeri megvalósulása egy lehetőségnek – mondja Eckhart –, annak mindenkori valóságát jelenti. Metafizikailag nincsen idő." [CV 420-421] Ennyi már elegendő, hogy képet kapjunk arról, Kierkegaard miként kötődik Lukácsnál a kerülőút eckharti etikájához. Két szálon: a *bűn* és a *lehetőség* szálán – ezek futnak össze az etikát felfüggesztő áldozathozatalban. Eckhartnál az áldozathozatal formulája ez: Istent feláldozni Istenért. Kierkegaard-nál: a legszeretettebbet feláldozni a legszeretettebbért. Nála, mondottam már, az egzisztencia maga a megtestesült lehetőség. Annak lehetősége, hogy van bűn, amelynek mégsem zsoldja a halál, hanem épp ellenkezőleg.[16]

Mármost mik azok a szálak, amelyek *Kantot* kapcsolják a kerülőút eckharti etikájához?

Lukács Kantot a kései művek (a *Vallás*-tanulmány és *Az erkölcsök metafizikája*) felől érti meg, és ezért benne a „morál esztétáját" látja. (HN, 130) Azt, aki az emberből, Lukács többször használt kifejezésével élve, „morális műalkotást" (HN, 131, 137) teremtene, s akinek kategorikus imperatívuszát így is érthetjük: Isten színe előtt „emeld formává a tettedet". (JM, 151) A „morál esztétája" frázis Kantra megy vissza, hiszen *Az erkölcsök metafizikájá*ban Kant maga utalja a lelkiismeret fogalmát a „moralitás esztétikája" körébe. Azt is néven nevezi Lukács, amit Kant mű-teremtő, morális tette megformálni hivatott. Ez: a lélek mint, úgymond, „homogén istenanyag". (JM, 153) Ezzel a megjegyzéssel egyébként Kant valóságérzékére is utal Lukács. Mondván: „Kantnak teljesen világos érzéke volt *a valóságbéli különnemű* [das Heterogene der Wirklichkeit] iránt". (HN, 131) Lukács logikája világos: csak az követelheti az ismeretelméleti és morális normativitás egyneműségét, aki az empirikus valóságot *már nem*, az intelligíbilis valóságot pedig *még nem* tudja ilyennek.

A „morál esztétájaként" felfogott Kant már nem áll távol az eckharti teremtésetikától. A fiatal Lukács olvasatában Kant „világosan látja", hogy „az etika transzcendál a vallásba" (HN, 68), látja az etika autonómiájának

[16] A bűn-motívum, amellyel Lukács összeköti Eckhartot Kierkegaard-ral az 1910-es évek elején, Rudolf Ottonál is felbukkan pár év múlva, az 1917-ben megjelent *A szent* egyik passzusában. „Nála [ti. Eckhart mesternél] a majestasból ['abszolút fölény'-ből, H. O.] és az alázatból fejlődik ki a 'misztikus' istenfogalom, vagyis nem a plótinizmusból és a panteizmusból, hanem az Ábrahám-élményből." (Otto, 1997, 31)

veszélyeztetettségét. Kantnál ezért lesz az etikának a vallással szemben *esztétikai* pillére Lukács szerint: a morális ember-művészet etikájának ezért lesz esztétikai, „egzisztens léttel" bíró támasztéka. Ígéret ez túlmenni azon, hogy az etikának kizárólag egyetlen pillanatban – a tragikus választás, a tett sorspillanatában – legyen valósága, már ha autonómiáját meg akarja őrizni. Lukács írja egyik Kant-kommentárjában, amely épp a *Kerülőutak kanti etikája* címet viseli: „Meglehet, hogy az etika, a morális élet pusztán út Istenhez, és ennek teljesedése csak Isten kegyelme révén lehetséges. (...) Amennyiben az Istenhez vezető út az etika..., úgy az etikának, épp ezért, szükségképp teljesen eviláginak, a vallással szemben teljesen autonómnak kell lennie." (HN, 139-140) Kant moráljét is a „morál esztétája" teszi rigorózussá, írja Lukács. Hisz aki művész, az csak hibát vagy hibátlanságot tud elismerni a művében, adiaphoront soha. (HN, 130-131) Megjegyzem, a kerülőút kanti etikáját Lukácsnál egyébként csaknem ugyanilyen joggal nevezhetjük fichteinek is. Fichténél lesz az Én azonossá a tettel, mondja Lukács (LEV, 291), ami feltétele annak, hogy az etika egzisztenciális értelmet kapjon.

A fiatal Lukács olyan Kantot ábrázol, aki próbálta meghaladni az etika merő posztulátum-jellegét. Talán ezért írja róla 1911-ben, hogy Kant „nem a Leibnizbe ragadt múlt, hanem sokkal inkább Kierkegaard és Hegel: a jövő". (HN, 64)

Az idős Lukács már nem tudja ezt látni Kantban. Sőt, igazat ad Nicolai Hartmann-nak Kanttal szemben: ami Kantnál jelen van, az csak morál, nem etika. Mert az igazlelkűség célját képviselni kevesebb, mint igazlelkűnek lenni, s az igazmondás parancsa alacsonyabb rendű, mint igaznak lenni. (VE 112, 126) Az idős Lukács ezt a hartmanni Kant-kritikát olyan jegyzeteiben visszhangozza, melyek a *Kerülőút etikája* címet viselik, csakhogy már *elutasított* etikaként.

De az emlékek ködéből felderengő jegyzetcím jól mutatja, hogy a létnek az etikával szembeni elsődlegessége éppen úgy álláspontja az idős Lukácsnak is, mint a fiatalnak. Csak ekkorra már feledésbe merült számára, hogy fiatalon Kantban épp egy efféle álláspont *hívét* tudta látni. És az is, hogy a kerülőút etikája eredetileg épp a lét követelését jelentette az etika számára. De ezen persze nincs mit csodálkozni. A nembeliség állítólagos történelmi sugárútja többek közt attól sugárút, hogy *levágja* a kerülőutakat – azok etikáival együtt.

Mindamellett: az idős Lukács mégsem tudta teljesen eltemetni a kerülőút etikáját. Van egy rövid etikai fejtegetés *Az esztétikum sajátosságá*ban,

amely emlékeztet a kerülőút és a „hirtelen hőstett" ifjúkori szembeállítására. Az idős Lukács a hőssé válás közvetett útját állítja szembe a hősiesség görcsös akarásának közvetlenségével:

> Etikailag bizonyára értékesebb, és az ember komplettségét jobban mozdítja elő, ha adott esetben egyszerűen azt teszi, ami megkövetelnek tőle, és ezáltal esetleg hőssé válik, mint ha akaratát arra koncentrálja, hogy hősiesen viselkedjék. Goethének az 'Ismerd meg önmagadat!'-tal szembeni ellenérzése itt is igazolást nyer; s egy mély etikai igazságot mond ki, amikor a Wilhelm Meister végső replikáiban Friedrich így szólítja meg a címadó alakot: 'Saulnak látlak, Kís fiának, aki elindult, hogy atyja kancaszamarait megkeresse, és egy királyságot talált.' (ES-II, 217)

A zárómondatban szereplő, híres Goethe-frázist bízvást nevezhetnénk Lukácsnál a kerülőút etikájához fűzött *reménye* emblémájának. Hiszen a kerülőút etikája maga is olyan etika, amely saját posztulátum-rendeltetését híven betölteni „indul el", mégis többet remél „találni", mint merő posztulátumot. Többet és főleg mást, mint etikát: beteljesedést – beteljesedett *létet*.

Ezzel visszatértünk a fiatal Lukácshoz. Számára a Kant és Kierkegaard neve által fémjelzett út tehát nem más, mint kétféle válasz arra, hogy a kerülőút etikája merrefelé *kerüljön*, ha a valóságos lét közelébe akar jutni. Két javaslat arra, hogy az etika hogyan találjon magának ontológiát. Kant az etika *esztétikai* kerülőútját képviseli, vagyis a tragédia formaelve útját. Ez az etika az adott világ ellenében felkeltett morális hajlandóság révén, a lélek megformálása és a megformált megtartása révén, az emberből megteremtett „morális műalkotás" által jutna el valóságos léthez. Kierkegaard ellenben az etika *vallásos* kerülőútját reprezentálja. Azt az utat, amely a csak vallható, nem tudható, eljövendő világ felől adna értelmet evilági ellentétének, az etikának. Ez nem a tragikus hős tettének, hanem a „vallásos tettnek" (IM, 803) a formaelve, az etika ellenében véghezvitt etikai mozdulaté, egyszóval az áldozathozatalé.

Lukács beállításában az etika a „morál-esztétika" felé elmozdított Kantnál *közvetetten*, míg a hitetlenség felé elmozdított Kierkegaard-nál *közvetlenül* határos a vallással. Ez a határ: frontvonal – az *etikoteológia tűzvonala*.

Megkockáztatom, Lukács beállításában Kant és Kierkegaard egyfajta alteregójává válik Ivan Karamazovnak. Alteregójává a hitetlenül hívők egyikének, akik, Lukácsot idézve, „csak mélyebben szenvedő és mélyebben kereső testvérei az új kereszténységnek" (IM 651). Egymás alteregóiként ütköznek ki legjobban a különbségek közöttük. Lukács felfogásában

az etika ahhoz, hogy valódi lét legyen, Kantnál az immanencia felé tesz kerülőutat, míg Kierkegaard-nál a transzcendencia felé. Azonban az etika mindkét esetben ontológiailag *releváns* kerülőutat jár. Hiszen mindkét esetben kizárólag a beteljesült lét ad értelmet az etikának. A Kant és Kierkegaard etikája fémjelezte kerülőút ezért lehetett egyben *válaszút* is Lukács számára az 1910-es évek eleje óta.

Az, hogy a kerülőút etikája miért *lehetett* válaszút a fiatal Lukács szemében, Eckhart mester teológiája révén volt megvilágítható. Az ellenben, hogy miért volt *muszáj* azzá lennie, Hegel történetfilozófiája felől érthető meg.

## 5. Az etika mint történetfilozófiai dilemma

A fiatal Lukács, utaltam már rá, elvetette Hegel „pánlogizmusát". A lét és gondolkodás hegeli azonosítását „öntudatlan művészetnek" [DM 384], „öntudatlan egyneműsítésnek" [HJ 290] tartotta, ahol is a kezdet formáltan előlegzi a véget. A történelemre vonatkozó hegeli filozófiát azonban nem vethette el. Hiszen láthattuk, Lukács számára már 1910-ben a történelem volt a tragédia metafizikájának *causa finalis*a. Lukács később, az 1910-es évek közepén az általa egyébként nem kedvelt Bergsonnal akarja elvenni a hegeli történetfilozófia pánlogizmusának kellemetlen mellékízét. Lukács Bergsonnal mondatja ki Hegel igazát: „A 'történelem' mint a valóság lényege." [DJ 326] Nos, épp az eckharti teremtésetika lehetővé tette Lukácsnak, hogy Hegel *történelemről* szóló megfontolásait érdemük szerint vonja be egy *etikai* diskurzusba.

Hegel végül átengedte a történelmet az észnek, az abszolút szellemnek. Lukács végül át fogja engedni azt az objektív szellemnek, a Pártnak. De mindkettőjük történelemszemléletét eredetileg a hérakleitoszi vízió nyűgözte le.

Ez Hegelnél ismert, Lukácsnál talán nem annyira. Holott a shakespeare-i, történelmi tragédiát Lukács már 1910-ben „hérakleitoszi tragédiának" nevezi, szemben az antik éleaival [IM 531]. Az értelemtelített mű szála egy vele inkongruens minőségbe szövődik bele, a szellem mint történelem súlyos szövetébe. Ez a sokatmondó kép uralja, már az eckharti teremtésetika műfelfogását is magában foglalva, Lukácsnak *A mű és valóság* címmel tervezett dialógusához készült egyik jegyzetét: „A szellem hatásszőnyege, amely szőnyegbe [a mű] beleszövődik. *(Sodró áramlatként elgondolandó.)*" [DJ 413, kiemelés tőlem, H. O. Egy másik töredékben egyébként, mely

egy *A műről* címet viselő íráshoz készült, feltűnik a „kerülőút etikájá"-nak fogalma is, DJ 418.]

Lukácsnál, láttuk, a létdeficites etika Kierkegaard, a „rezignáció lovagja", illetve Kant, a „morál esztétája" által létígérvényt kapott. De mindkét létígérvényt a *történelem rovására* kapta. Kant etikája köztudottan nem érzékeny a történelemre, amiként Kierkegaard-é sem az [DJ 296, 362]. Ily módon az etikai stádium és a vallási stádium Kant és Kierkegaard által képviselt kerülőút-alternatívája épp a „sodró áramlatként elgondolandó" történelmet kerülte el Lukács számára. Márpedig a világháború idejétől kezdve Lukács a *forma* ítélőszékének [IM 516] elsődlegessége helyett a *történelem* ítélőszékének [HE 424] prioritását vallja. Hegel etikahiánya (államrezonmorálja) ekkortól teszi föl mind sürgetőbb kérdését Lukács etikájának. Ez a kérdés így szól. A kerülőút etikájának kanti és kierkegaard-i alternatívája, azaz az etikának az *esztétikai és vallási létre* szóló ígérvénye vajon átváltható-e a *történelmi lét* ígérvényére?

A háborúval Hegel visszavonhatatlanul kérdezővé vált Lukács etikájában. A hegeli kérdésnek ekkortól benne kellett foglaltatnia minden etikai válaszban. Ez így is történt: Hegel, illetve Bergson filozófiai jelenléte egyre erősebb Lukácsnál a '10-es évek közepén. Idéztem már Lukácsot, hogy *Regényelmélete* Hegel „kierkegaard-osítása" volt. Ezt másutt úgy nevezi, hogy „egyesítési kísérlete" [CV 361] Hegelnek és Kierkegaardnak, azaz az első és a második etikának. A *Dosztojevszkij-jegyzetek*ben Hegel és Kierkegaard etikája, Lukács szavát idézve, egymás „ellenképe" [DJ 374], tehát *rangban egy nívón* állnak. Lukács szerint Hegel az első etikába vonta be a másodikat, míg Kierkegaard a másodikba az elsőt. A „lélek vagy állam (objektív szellem)" erkölcsi kontroverziáját egyenesen a „szubsztancialitás dilemmájának" nevezi [DJ 246].

Az „egyesítési kísérlet" mögött tehát *dilemma* áll. Ám az első és a második etika egymásra vonatkoztatása nem csak ezért mutat már kifejezetten Lukács fordulatának etikai dilemma-szituációja felé. A *Dosztojevszkij-jegyzetek* egyike szerint a forradalmár az, aki csakis a második etika kedvéért teszi az elsőt [DJ 382]. A forradalmár etikájában tehát Lukács összeköti az első és a második etikát. A forradalmár csak és kizárólag a lélekért – a tisztán etikai célért – merítkezik meg és veszejti el magát bűne által erkölcsiségének ellentétében, a lélek nélkül való világban.

Nos, a kerülőút etikája is kezd ebbe az irányba mutatni a háború folyamán. Lukács ugyanis a *Dosztojevszkij-jegyzetek* egy helyén a „mű-morált" így nevezi meg: „az 1. és a 2. etika Egyszerréje" [DJ 432]. A teremtéseti-

ka, a kerülőút etikája tehát 1915-ben azt képviseli, mint koncepcionálisan a *Regényelmélet*. Vagyis a hegeli történetfilozófia *etika nélküli* moráljának „egyesítési kísérletét" Kierkegaard *etikát felfüggesztő* etikájával.

Ám a kerülőút etikájának nemcsak ez az ága, az „áldozathozatal etikája" kezd *történeti távlatú etikává* átformálódni a háború alatt, hanem a másik ág, az „erény etikájának" Kant inspirálta útja is. Erre jó példa a *Heidelbergi esztétika* fejtegetése az „igazán abszolút etikai tételezésről":

> „[A] döntés szabad akarata a szó szoros értelmében azt jelenti, hogy úgy kell cselekedni, mintha ez volna az első és az utolsó cselekedet a világegyetemben, mintha nem léteznének olyan okok, melyek ahhoz a helyzethez vezettek, amelyben a döntés megtörténik, mintha a cselekvésnek közvetlenül az utolsó ítélet előtt kellene végbemennie, ahol az idő megszűnt, és *a tettnek csak olyan következményei lehetnek, amelyek tiszta etikai szándékában ontologikusan vele együtt tételeződtek.* Az így felfogott döntésben, az igazán abszolút etikai tételezésben jöhet csak létre az etikai szubjektum, a jellem". [HE 263, kiemelés tőlem, H. O.]

Természetesen nem csak azért Kant inspirálta etikai út ez, mert az „abszolút tételezés", mint már Heidegger kiemeli, Kant létfogalmának jellegzetes terminusa.[17] Két további és tartalmi ok miatt is.

Egyik Kant szabadság-fogalmának etikuma: a lelkiismeret döntése valóban olyan nála, „mintha az utolsó ítélet előtt kellene végbemennie". Másik: Kanttól ismert a gondolat, hogy az embernek, ha nem akar az eredendő bűn mögé bújni, azt a döntést kell felvállalnia, mintha az egész történelem „maga-cselekedte" tettsorozat volna.[18] Az, hogy Lukács az idézett szövegben a szándékkal *ontologikusan* együtt tételezett következményeket helyez egy eredeti döntésnek a centrumába, már a kerülőút eckharti etikájának erőteljes létvonatkozását idézi. Nevezetesen: hogy a lét felől értendő az etika, és nem fordítva.

De maga a lét-fogalom már itt is kezd *történelmi* lét értelmet kapni. A döntés eszkhatológiája ugyanis azzal ad létet az etikának, hogy a döntést a következmények felől tételezi. Ezzel pedig az etikát szükségképp a történelembe emeli át. Csodálkozhatunk-e, hogy Lukács az idézett textus előtt

[17] Kant a *Beweisgrund*-tanulmányban (*Az egyetlen lehetséges érv, mellyel Isten létezése igazolható*) használja az „abszolút tételezés" fogalmát, amelyet majd Heidegger *A fenomenológia alapproblémái*ban elemez. (Heidegger, 2001, 150)

[18] Az embernek, írja Kant, „minden megtörtént dolgot maga-cselekedteként kell elismernie, s így teljességgel a maga rovására kell írnia mindama bajokat, amelyek esze rossz használatából származnak". (Kant, 1997, 103)

is és utána is *együtt, egymás mellett* említi Kant és Hegel nevét? (HE 263, 264)

Hegel kérdése tehát az 1910-es évek közepén kezd válaszokat kapni Lukácstól. Ezt mutatja mind *A regény elmélete*, mind pedig a *Heidelbergi esztétika*. Méghozzá: a kerülőút etikájának dichotómiája szerint kétféle választ. Sommásan annyi jelenthető ki, hogy *A regény elmélete* alapvetően Kierkegaard etikájával, a *Heidelbergi esztétika* viszont döntően inkább Kant etikájával próbálja kitölteni a hegeli történelemfilozófia etika-vákuumát. De a kép árnyaltabb. Valójában mindkét teoretikus mű *önmagán belül* is felmutatja a dichotómiát. A kettősség a *Regényelmélet*ben az irónia- és a durée-plaform között mutatható ki, a *Heidelbergi esztétiká*ban a transzcendentális és a fenomenológiai „szisztematizáció" között érhető tetten.

A kerülőút etikájának ezen a két ágán jutunk el a fordulat két írásához, a *Bolsevizmus*- és a *Taktika*-cikkhez.

## 6. A fordulat: kerülőutak elkanyarodása

Mint mondottam, Lukács 1918 végi fordulatának dilemmatikus játéktere háromszöghöz hasonlítható, amelyet három filozófus szimbolizál: Kant, Hegel, Kierkegaard. Fenn, a csúcson Hegel; ez a pólus az etika hiányának pozíciója Lukács számára. Lenn, az alapon vele szemben Kant és Kierkegaard. Ők egymással is szemben állnak, minthogy Hegel pozitív alternatívái. Kant és Kierkegaard a kerülőút etikája két útját képviselve válnak *ellenjelöltekké* ahhoz, hogy a történelem hegeli filozófiájához etikát kölcsönözzenek. Jobban mondva: abban ellenjelöltek Lukács számára 1918 legvégén, hogy melyikük etikája legyen domináns a másik két fél igazát is integrálni tudó szintézisben. Hogyan?

Vegyük előbb a korábbi írást, a *Bolsevizmus*-cikket.[19] Ennek etikailag talán legfőbb mozzanata az *etikai akarat öntételezése.*

> Bármennyire a hegeli 'List der Idee' (az ész csele) módjára konstruálta meg Marx ezt a történetfilozófiai folyamatot, hogy ti. a proletariátus a maga közvetlen osztályérdekeiért küzdve küzdi ki a világ felszabadítását minden zsarnokság alól, *a döntés pillanatában – és ez a pillanat most itt van – elkerül-*

[19] Arra, hogy ennek a cikknek a *morálja* miért idézi Kantot, Kis pontosan rámutat. Lukács itt nem hajlandó áthágni a Kant rögzítette morális törvényt, hogy az ember öncél, és „az emberiség önrendelkezése, önakarata" (F 39) nem csorbítható erőszakkal. Én azonban most a *Bolsevizmus*-cikknek nem a moráljáról, hanem *etikájáról* szeretnék szólni.

*hetetlenné válik a lélektelen empirikus valóságnak és az emberi, az utópikus, az etikai akaratnak ezt a szétválását* meglátni. (F, 38-39; kiemelés tőlem, H. O.)

Ebből a „szétválásból" következik aztán a bolsevizmus és demokrácia közti *vagy-vagy*-választás. Az „etikai akarat" mintegy leválik a „lélektelen" evilági valóságról, szembefordul vele, és így előlegezi az eljövendő valóságot, az etikai demokráciát. Nem nehéz belátni, hogy a *Bolsevizmus*-cikkben az „etikai akaratnak" a világ ellenében való – tehát duális – tételezése közeli rokona annak, mint amit a *Heidelbergi esztétika* „abszolút etikai tételezésnek" nevez. A világ utolsó ítéletet idéző, *en bloc* etikai megítéléséhez mint tanúságtételhez előbb *ugyanígy* külön kell válni a világtól.

Könnyű észrevenni azt is, hogy ennek a rokonságnak mi volt az etikai ősforrása Lukácsnál. *A tragédia metafizikájának* etikája. A tragédiában a hős az etikai öntételezésével, amely elhozza, Lukács szavát idézve, „önnönvalóságának" sorspillanatát, szembeszáll a világgal, meghal a jelen világ erkölcse számára. Ez gyökerében a kanti dualitás etikája – a kierkegaard-i *etikai* stádium beállításában.

Idézem ismét Lukácsot valóság és akarat elválásáról: „a döntés pillanatában – és ez a pillanat most itt van – elkerülhetetlenné válik a lélektelen empirikus valóságnak és az emberi, az utópikus, az etikai akaratnak ezt a szétválását meglátni". Nos, Kierkegaard szinte ugyanezt írja a *Vagy-vagy*-ban az *etikai* stádiumról: „egyik oldalon látjuk az egész világot, a másikon pedig önmagunkat, a lelkünket. A kétségbeesés pillanatában megjelenik a szétválás". (Kierkegaard, 1978, 846) Nemcsak a dualitásban idézi Kantot a kierkegaard-i etikai stádium, hanem az „intelligíbilis tettben" is. Kierkegaard ugyanis az abszolút jegyében meghozott, önválasztó döntést a szabadságról és a jó elsődlegességéről „eredeti választás"-nak nevezi, mely aztán „minden következő választásban jelen van". (Kierkegaard, 1978, 843) Mindent egybevetve a *Bolsevizmus*-cikk etikája *egy Kierkegaard által hangszerelt Kant-etika*.

Lukács a csak posztulatív, a valódi létet nélkülöző etikát Kant – a „morál esztétája" – kerülőútján az *esztétika* „egzisztens léte" felé mozdítja el. Említettem már, hogy Lukács a következő formulává írja át Kant kategorikus imperatívuszát 1911-ben: Isten színe előtt „emeld formává a tettedet". Ez az átirat 1918 végén így szólhatna: Isten színe előtt emeld *történelmi* formává tettedet! Ez a tett a *Bolsevizmus*-cikkben az eljövendő, etikai demokrácia mellett szóló nehéz döntés. Azért nehéz ez a döntés, mert a jövő etikai tisztaságát előlegző és szavatoló kompromisszum-mentesség éppen a

kompromisszumok elfogadását követeli meg a jelenben. Az abszolút módon választó, magát a jót választó tragikus hős tettének esztétikai eredetű elve válik itt történetfilozófiai távlatú etikai elvvé. Olyan elvvé, mely, nem mellesleg, még a demokráciától elidegeníthetetlen etikum egzisztenciális etikáját képviseli.

Közbevetőleg egy megjegyzés, mielőtt a *Taktika*-cikkre térnék rá. Ha jól látom, Heller Ágnes, Lukács talán legbensőbb tanítványa, épp ennél az elvnél, Kierkegaard Kantra épülő etikai stádiumának és a történelem hegeli víziójának *közös elvénél* fogja elkezdeni saját személyiségetikája megalapozását. Mikor jó tíz évvel ezelőtt Heller Ágnes etikájáról írtam (*Széljegyzetek egy morálfilozófiai üzenethez*), és „nagyszabású szinkretizmust" emlegettem, akkor erre a szintetizálásra gondoltam. Heller tehát annál a pontnál találkozik filozófiailag legerőteljesebben (és utoljára) mesterével, ahol Lukács 1918 legvégén filozófiája egy lehetséges, kínálkozó útjával szakított. Azzal, amely nem mellesleg, még a *demokráciától elidegeníthetetlen etikum* útja volt. Különös eset: a tanítvány a maga érett filozófiájában *visszafordította* mestere *fordulatát*.

Honnan is? Természetesen a fordulatot hozó és reprezentáló *Taktika*-cikktől. Ebben ugyanis Lukács az etikát Kierkegaard kerülőútján a *vallás* felé és – mint tudjuk – a bolsevizmus felé vezeti. A cikk etikailag fő mozzanatát a következő passzusban látom:

> Ismét hangsúlyozzuk: az etika az egyénhez fordul, és ennek a beállítottságnak a szükségszerű következményeként az egyéni lelkiismeret és felelősségérzet elé azt a problémát helyezi, hogy úgy kell cselekednie, mintha az ő cselekvésén vagy nem-cselekvésén múlna a világ sorsának az a fordulata, melynek eljövetelét előmozdítani vagy megakadályozni az aktuális taktikának hivatása. [...] Holott igenis van minden cselekedet számára erkölcsi mértéke komolyságának vagy felelőtlenségének: az, hogy az illető *tudhatta volna* cselekedetének következményeit, és tudva őket, vállalta volna-e őket lelkiismerete előtt. (F, 129, 130)

Ez az etika lelkiismereti ítélkezés a történelem ítélőszéke előtt. De több is annál: személyes döntés a történelem értelmességéről. Személyes tanúságtétel arról, hogy a történelem válhat üdvtörténetté. És nem szükségszerű, hogy kárhozattörténet legyen, amelynek hitére sajnos épp elég okot adott a háború pokla.

A *Taktika*-cikk etikája láthatóan egy *kierkegaard-i alapon nyugvó, Kant-inverz etika*. De persze, mint minden inverz formában, itt is kivehető az

eredeti. Hiszen: Lukács a Kanttól jól ismert lelkiismereti döntést javasolja. Ám olyant, amely, Kanttal ellentétben, nem a szándékkal (érzülettel), hanem a *következménnyel* vet számot. Ez a döntés hivatott tanúsítani, hogy az üdvtörténet (Isten léte a világban) *lehetségesként* igenelhető akkor is, ha az üdvözítés ára szükségképpen vér és könny. Ez tehát lelkiismereti ítélkezést követelő etika ugyan, de nem szándéketikai, hanem következményetikai kategorikus imperatívusz által előírva. Ez a parancs nem a saját tettet emeli *etikai formává* Kant módján. Hanem a létesülő történelem minden *etikai formán túli* értelme mellett tesz hitet az áldozathozatallal Kierkegaard módján. A *Taktika*-cikk tehát a *vallási* stádium Kierkegaard-jának etikája – Kant lelkiismereti elvébe bújtatva.

Az áldozathozatal mozzanata (és ezen keresztül a kerülőút etikája) itt másként van jelen, mint a *Bolsevizmus*-cikkben. Ott az etikai demokrata csak meggyőződése közvetlen érvényesítését áldozza fel: reálpolitikát művel, kompromisszumot köt. Az ő kerülőútja a *tisztaságának* elvesztése a jövő előlegzéséért. A *Taktika*-cikkben a bolsevik viszont erkölcsi lényében, *saját személyében* veszik el az eljövendő világ számára amiatt, hogy azt önnön bűne által kellett légyen lehetővé tennie.

A teremtésetika (Werkethik) benső kettőssége, azaz a kerülőút etikájának kezdettől fogva tetten érhető dichotómiája itt, az etikai önáldozat, a mártírium „vallási tette" kérdésénél válik szakadékká.

A *Bolsevizmus*-cikknél a kerülőút etikája *műben létesülő* etika. A mű az etikai demokrácia, és a tisztán etikus személyiség ennek a jövőnek csillámló előjele. Vagyis: az etika itt nem irányul semmiféle önmagán túlira. A *Taktika*-cikknél ellenben a kerülőút etikája túlmutat önmagán. Ez tehát *művet létesítő* etika. Az etika egy rajta túli műért, a *kegyelem művéért* függesztődik fel.

Hogy ki osztaná ezt a kegyet? A „sodró áramlatként elgondolandó" történelem. Amely minden, csak nem ésszerű, nem morális. És főleg nem kegyes – valódi (azaz nem szimbolikus) áldozatok (JM, 153) meghozatala nélkül biztosan nem az Lukács szerint. Az így elgondolt történelemnek a kegyelmi műve – etikailag kicsikarhatatlan eredménye – a beteljesedett történelmi lét: az etikai demokrácia. A történelem azonban csak szubjektumainak etikai öneszmélése kerülőútján juthat el ehhez a végcélhoz, vallja Lukács. Az öneszmélésnek lesz az ára a valódi áldozat: az *etikai felfüggesztése*. Lemondás arról, hogy a történelem velünk, a magunk etikai személyiségével lépjen be az új világba, és ne *rajtunk átlépve* teljesítse be a kegyelem művét. Itt kap történelemfilozófiai távlatot Lukács eckharti té-

tele, amely úgy szól, hogy az etikai *ellenében* véghezvitt etika nélkül nincs kegyelem.

Hadd összegezzem a lukácsi fordulat etikai dilemmáját, amely nagyjából Eckhart mester teremtésetikájának recepciójával vette kezdetét[20] még az 1910-es évek elején. A kerülőút etikájának dilemmája 1911-ben az volt, hogy az etikának miként lehet része a *létben*. Az 1918-as fordulat dilemmája az, hogy az etika miként lehet része a *történelemnek*. Az, hogy ez a két dilemma egymás színe és visszája, azonnal nyilvánvaló lesz, mihelyt az etikát a *történelmi lét* dimenziójában látjuk.

Miben ragadható meg Lukács „utolsó ingadozásakor" a teremtésetika dilemmája? A dilemma ez: vagy (1) a mű kerülőútján történelmi létet találni az etikának, vagy (2) az etika kerülőútján történelmi létet találni a műnek.

Hogyan volna lehetséges (1) az etikának történelmi létet találni a mű kerülőútján? Úgy, hogy az ember mintegy morális műalkotásként ölt testet a világban, és így, formák közt formaként, *munkálkodó végességként* előlegzi a majdani tisztán etikai demokráciát. Ez a *Bolsevizmus*-cikk Kant ihlette megoldása, a műben létesülő etika.

A másik út pedig (2) a *Taktika*-cikk Kierkegaard ihlette megoldása. Ez az etika felfüggesztése, a *bűnvállalás áldozathozatala*, ami a művet – a megváltást, az üdvösség művét – történelmi értelemben lehetővé teszi. De csak azáltal, hogy az etika pusztán kerülőútnak tételezi magát: a mű lehetőségfeltételének.

Az etika mindkét esetben *ontológiai* támasztékra tesz szert. Ez a támaszték: egy-egy kerülőút-jelző határkő. Az immanens kanti útnál a jelenből nézve az *utópikus* lét határköve, a transzcendens kierkegaard-i útnál a jelenből nézve az *abszurd* lété. Bármely kerülőutat járja is az etika, már nem kényszerül történelmileg valóság-nélküli lenni, már nem kárhoztatja magát posztulátum-létre.

A fiatal Lukács el akarta juttatni az etikát a történelmi lét határáig. Odáig, ameddig immanens módon eljuttathatta. A határig, hiszen az *etika*

[20] Azért csak „nagyjából", mert Lukácsnál az igazi kezdet a misztikusok etikája tanulmányozásában Sebastian Franck volt. A *Paradoxa* vezeti Lukácsot a bűn és a végesség teológiai értelmezésének vizsgálatához (lásd ehhez JM, 150). Erről különben maga Lukács is megemlékezik 1918-ban: „Ha a később számomra korszakot jelentő műveket tekintem, akkor elsősorban a Sebastian Franck Paradoxa című művét kell említenem, melyet egy szerencsés véletlen a legjobb pillanatban játszott kezemre. Ezen indult meg a misztikus filozófia olvasása is: Plotinosz és Meister Eckhart... Ebbe az időbe esik Dosztojevszkij igazán termékeny olvasása is..." (IM, 767)

*művénél* a beteljesülés nem az etika kérdése, hanem, mint Kantról mondja Lukács, a kegyelemé. (HN, 139) Olyan etikát akart, ahol a Kell-nél erősebb a Legyen, a *Sollen*nél erősebb a *Fiat*. Olyan etikát, ahol (Goethe Fridrichjét parafrazeálva) a szamárkanca-keresés kötelességének induló út mégis a lét királyságának megtalálásához vezető út lesz. A kerülőút etikájának magvát, melynek „csak a lét az, ami számít", ez a paradoxon adja vissza: *az immanencia kegyelemtana*.

Ebben a paradoxonban a (társadalmi-történelmi) lét és az etika egyaránt transzcendál egymás felé. Így lesz a kettő egymás *ratiója*, mondhatni: egymás mértéke. Hiszen: az etika csakis a beteljesült lét felől kap értelmet, ez a lét azonban *nem ő*. A beteljesült (társadalmi-történelmi) lét viszont csakis az etika által válik lehetővé, amely tehát úgyszintén *nem ő*. Más szóval: az etika immanens ugyan, de a lét kegyelme nélkül semmi. A (társadalmi-történelmi) létnek pedig, hasonlóképpen, az etika immanenciája nélkül nem adatik evilági beteljesülés. A lét kerülőútjának értelme az etika, míg a kerülőút etikájának értelme a (társadalmi-történeti) lét. Ez a két értelem az „utolsó ingadozás" idejéig, azaz a fordulat etikai dilemmájáig még egymásért való volt.

De csak odáig. A kommunizmus sugárútján már egyre kevésbé volt helye a kerülőút etikájának. Lukács később a különösség fogalmán át már *közvetlenül* a beteljesült történelmi léthez vélt utat találni és utat mutatni. Lukács maga mögött hagyta etikájának kerülőútjait. Mindazonáltal, az, hogy Lukácsnál az etika megírása élethosszig halasztást szenvedett, mégis elgondolkodtató. Megkockáztatom: Lukács etikai gondolkodása legsajátabb, legígéretesebb nyomvonalát hagyta oda a kerülőút etikája feladásával.

A léthez vezető *királyi út* túl van minden etikán. Ebben Hegelnek, fájdalom, igaza van. De annak *visszájából*, amit Goethe a szamarat keresve lelt királyságról mond, sajnos egy ennél még fájóbb igazság következik. Az, hogy ha *nyílegyenesen* a lét királyságának keresésére iramodunk, úgy félő, még apáink szamár etikájának is nyoma vész.

## 7. A Lukács-kiméra

Bevallom, vezetett némi hátsó szándék, hogy a fiatal Lukács két etikai főhősét, Kantot és Kierkegaard-t korábban (a 4. fejezet végén) a vívódó Iván Karamazov kétféle énjéhez hasonlítottam. A *Taktika*-cikk következményetikai kategorikus imperatívuszának, illetve feltételének, a történelem mint lehetséges üdvtörténet mellett hitet tevő lelkiismereti önítélke-

zés *kérdésének* van egy eredeti változata. Ezt Dosztojevszkij teszi fel Ivan Karamazov kérdéseként Aljosához. A kérdés így hangzik:

> Mondd meg nekem nyíltan, felszólítalak – válaszolj: képzeld el, hogy te vagy az, aki az emberi sors épületét emeli, azzal a céllal, hogy a végén boldoggá tegye az embereket, végre békét és nyugalmat adjon nekik, de ehhez elkerülhetetlenül, okvetlenül meg kellene kínoznia egy, csupáncsak egyetlenegy kis teremtést – mondjuk éppen azt a kisgyermeket, aki a mellét verte apró öklével – és az ő megbosszulatlan könnyeire kellene alapozni az épületet. Vállalnád-e az építész szerepét ilyen feltételekkel, mondd meg, de ne hazudj!
> - Nem vállalnám – felelte halkan Aljosa.
> - És fel tudod tételezni, hogy az emberek, akiknek építesz, hajlandók lennének elfogadni a boldogságot egy agyonkínzott kisgyermek ártatlanul kiontott vére árán, és ha elfogadják, örökre boldogok maradnak?
> - Nem, nem tudom feltételezni.
> (*A Karamazov testvérek* II. rész ötödik könyv, 4. fejezet, ford. Makai Imre)

A következményetikai kategorikus imperatívusz benső kérdése tehát nagyjából következőképp szólhat. Akarod-e magadra venni azt a bűnt, hogy másokra szenvedést hozol, ha ez az ára annak, hogy Isten üdvtörténeti művéből *valóság* legyen? Dosztojevszkij erre a kérdésre ellenkező választ ad a Karamazov-testvérekben itt, mint Lukács. *Dosztojevszkij szentnek tartja a határt Isten és ember között.* Mondván: a részvétlen, bűnön keresztül teljesülő üdvözíteni-tudás terhét egyedül Isten bírhatja el. Lukács etikája 1918-ban áthágja ezt a határt. Úgy véli, Isten bűn általi üdvözíteni-tudásából – azaz Isten kerülőútjából – az embernek vállalnia kell a rá mért bűnt. Mégpedig *azért, hogy az üdvösség egyáltalán megmaradjon a történelem lehetőségének.* Ez érteti meg, hogy a *Taktika*-cikkben a kerülőút etikája miért a bűnvállalás útja, magának az etikának a felfüggesztése.

A *Taktika*-cikkben megtörtént az etika régen készülődő „áttörése a vallásiba"; íme, az eredmény. Vajon szintézise lett-e ez az eredmény Kant, Hegel és Kierkegaard etikájának? Vagy, ahogy korábban már feltettem a kérdést: átváltható lett-e általa az *etika* létígérvénye a *történelmi lét* ígérvényére? És nem utolsó sorban: Lukács vajon hű maradt-e az „áttöréssel" a kerülőút etikájához, ahhoz a teremtésetikához, amelynek útján a *saját* etikáját kereste?

Válaszom: *nem*. Hadd hozzak föl erre négy érvet.

(1) Mint mondtam, a kerülőút etikájához lényegében két impulzus vezeti Lukácsot, egy etikai és egy nem-etikai impulzus. E mögött két kö-

vetelmény áll: az etika *léthiányának* megszüntetése és az etika *történelmi improduktivitásának* megszüntetése. Az etikai impulzus a munkálkodás szuverenitását és vele magát az etikát, a nem-etikai impulzus az „üdvösség anyagául" szolgáló bűnt ismerte el Istenhez vezető (kerülő)útnak. Lukács '18-as dilemmáján belül előbb az első impulzus volt domináns, végül a fordulattal a második lett kizárólagossá. Ez azt jelenti, hogy Lukácsnál az etika történelmi *effektivitás*-problémájának vélt megoldása eltörölte, megszüntette az etika történelmi *ontológiájának* problémáját. A fordulattal így eltűnt az első impulzus, és vele az „abszolút etikai tételezés". E nélkül azonban Lukács etikai kísérlete, a kerülőút etikája féloldalassá vált. Elvesztette eredeti tágasságát és formátumát. Visszahullott oda, ahová egyébként nagyon nem akart: a nietzschei „cselekvő bűn"-be.[21]

(2) Lukács a *Taktika*-cikkben egy következményetikai kategorikus imperatívuszt ajánl Kant módján, de valójában ellenében lelkiismereti ítélkezésként. E műveletnek a kulcseleme az, hogy magunkat „belegondoljuk" (Kantnál: sich hineindenken) egy fokozhatatlan lelkiismereti terhet adó helyzetbe, ami tanúsító döntésre bír minket. A *Taktika*-cikk ezt a terhelést, mint ismert, úgy szituálja, hogy elgondoljuk: a két világrendszer minden egyes áldozatáért személyünkben viselünk felelősséget. (F, 130) Csakhogy Lukács itt nem hitválasztó döntést jelent be, hanem *kalkulációt* javasol. Ugyanis: a kapitalizmus oldalán „revansháborúkkal" számol, míg a létesülő kommunizmusén sokkal kisebb, korántsem háborús mértékű áldozatokkal. Ez az aszimmetrikus beállítás *preformálja* a kalkuláció végeredményét. Olyannyira, hogy Lukács szerint egy szocialista igazából nem is áll döntés előtt; számára „nincsen választás és ingadozás". (F, 131) Mondván: a lelkiismeret, amint összeveti a „revansháborúkra" készülő kapitalizmus áldozatait az éppen születő szocializmus áldozataival, nem kétséges, hogy az utóbbit fogja kevesebbnek találni.

E kétes értékű, áldozatbecslési kalkuláció nemcsak Kant lelkiismeret-processzusának tanúsítási, hitvalló jellegét hazudtolja meg. Meghazudtolja a bolsevik *hit* Lukács által vallott kierkegaard-i jellegét is, ennek a hitnek a *Bolsevizmus*-cikkben még egyértelműen igenelt „abszurdját", magát a „credo quia absurdum est" döntést. Utólag hát beigazolódott Weber ellenérzése a profetikus Lukáccsal szemben.[22] Lukács nem volt hajlandó tartani

[21] A „cselekvő bűn" fogalmán Nietzsche a prométheuszi példázat lényegét érti: „A neki legjobbat és legfontosabbat vétkes tettel szerzi meg az ember", „a titáni törekvésű individuumnak parancsoló szükséggel vétkeznie kell". (Nietzsche, 1986, 83-84)

[22] Lásd Vajda Mihály nagyszerű tanulmányát Max Weber és a fiatal Lukács viszonyáról: „A tudós, az esszéista és a filozófus". „Az esszéista nem elég bátor, hogy belássa: a 'végső kér-

magát Kant különbségtételéhez hit és tudás között. Nem volt hajlandó a kanti gesztusra: feladni a tudást, hogy a hitnek tér nyíljék.

De nem volt hajlandó a kierkegaard-i gesztusra sem: az áldozat igazi meghozatalának etikájával feladni *minden* kalkulációt. Úgy akart a „hit lovagjává' válni, hogy mégse kelljen az abszurdot a maga abszurd (azaz értelem-idegen) voltában igenelni. Mivel az ész mindkettőtől meg lett mentve, a kerülőút-gondolat visszahullott oda, ahová egyébként nagyon nem akart. Visszahullott a hegeli „ész cselébe", hogy aztán később az etika ennek révén a „közvetítő középben" találjon szerepet magának Lukácsnál a *különösség* reprezentációjaként.

(3) A *Taktika*-cikkben sajnos tetten érhető, nem tudok jobb szót rá, egyfajta *visszaélés* magával a teóriával. Lukács a fordulat két írásában a marxi történetfilozófia hegelianizmusát kétféle módon állítja be: először tagadólag, aztán igenlően. Az első cikk azt állítja, hogy a proletariátus harcának menete nem tartalmazza a végcélját, míg a második homlokegyenest ellenkezőleg foglal állást. Az állásfoglalásnak az ellenkezőjébe fordulása volt számomra sokáig a két cikk közti váltás legmeghökkentőbb (teoretikus) fejleménye.[23] Míg a *Bolsevizmus*-cikk a történetfilozófiája hegelianizmusáért kárhoztatja Marxot, a *Taktika*-cikk szinte ugyanekkor üdvözlésben részesíti ugyanezért; ezt elméleti alapnak nehéz komolyan venni. Nehezen lehet hinni a filozófus szavának, ha hétfőn fájlalja, hogy Marx *sajnos* hegeliánus, kedden viszont örvend: milyen *szerencse*, hogy az. Pedig Lukács szavának mégis lehet hinni itt, csak épp nem az általa szándékolt elméleti megalapozásnak, azaz *nem a teóriának*. Lukács komolyan vehető szavát az időközben elért hinni-tudás fordítja visszájára a *Taktika*-cikkben. A hitbéli fordulat volt az elsődleges – *ezért* visszaélés a teóriával, hogy a radikális változás úgy van beállítva, mintha az az elméleti alapban következett volna be.

dések' szigorú-racionálisan nem oldhatók meg. Weber jól értette Lukácsot: az esszé nem ad megoldást a végső kérdésekre. De e kérdéseket *csak azért* hagyja nyitva, mert az esszéista, akár személyes, akár történeti-szociális okokból, 'még' nem talált rá a megoldásra-megváltásra." (Vajda, 1996, 28. ff)

[23] Lukács a *Bolsevizmus*-cikkben előbb különbséget tesz Marx szociológiai és történetfilozófiai alapállása között, majd így folytatja: „(Marx hegelianizmusa, amely a különböző valóságnemeket túlságosan egy síkra hozza, némileg hozzájárult ennek a különbségnek az elmosásához.) A proletariátus osztályharca tehát, mely ezt az új világrendet elhozni hivatva van, *qua* osztályharc, még nem tartalmazza ezt a világrendet magát." (F, 37-38) Ezzel szöges ellentétben a *Taktika*-cikkben ez áll: „A marxi osztályharcelmélet (ebből a szempontból teljesen a hegeli fogalomalkotást követve) a transzcendens célkitűzést immanenssé változtatja; a proletariátus osztályküzdelme egyszerre maga a célkitűzés és annak megvalósulása." (F, 126)

(4) A *Taktika*-cikk álláspontja alapvetően kierkegaard-i: az *etikait* teleologikusan felfüggesztő *etika*. De kibírhat-e egy etika ilyen önellentmondást? Másképp fogalmazva: épülhet-e egy etika önnön abszurdumára? Hogy elvileg lehetséges-e ilyen etika, nem tudom. Lukácsé mindenesetre nem bírta ki önnön ellentmondását. A feloldást pedig abban találta meg – és erre a *Taktika*-cikk teremtett alapot –, hogy *megismételte az etika felfüggesztését*. Lukács 1921-ben így vonja le a forradalom bukásának etikai konzekvenciáit, ha lehet hinni Balázs Béla tolmácsolásának: „[A]z individuális etika (Kierkegaard), eddig[i] fejlődési vonalunk, vitt minket oda, hogy átadjuk magunkat egy mozgalomnak, amely ezt az individuális etikát kizárja." Erre jön a döntő konklúzió: „Ha mi lemondunk etikánkról, ez lesz a 'legetikusabb' cselekedetünk". (Balázs, *Napló II*, 475) Ám az „áldozathozatali etikának" ez az *ismételt feláldozása* már fából vaskarika, és egyet jelent a kerülőút etikája feladásával.

A kerülőút etikája említett háromszögében Lukács így előbb a kanti pólust, az „erény etikáját", a *műben létesülő etikát adta fel*. Aztán az 1920-as évek elején lemondott a kierkegaard-i pólusról is, az „áldozathozatal etikájáról", a *történelmi megváltás művét létesítő* (lehetővé tevő) *etikáról* is. Maradt hát egyetlen „pólus" az etikára, a hegeli morál, amely viszont bizonyos értelemben antietika. Csakhogy még *A szellem fenomenológiájának* az abszolút szellem uralta morálja is megsemmisült az etikának Lukács proponálta, ismételt felfüggesztésében. Hiszen az etikának ez az újbóli feláldozása az abszolút szellem szintjéről az *objektív szellem* szintjére taszította vissza azt, ami Lukácsnál immár a mű beteljesítője és az etika hordozója.

A *Dosztojevszkij-jegyzetek* Hegelénél a „képződményekkel" szembeni kötelességek etikája, az első etika még magába olvasztotta a másodikat, a „lélekkel szembeni" kötelességek etikáját. Nem pedig (Párt alakban) *túszul ejtette* azt – egy életre. Lukácsnál ez a *csapdahelyzet* állt elő a fordulattal és annak következtében. Az objektív szellem utópikus léttel felruházott „képződménye" lett a Párt, amely képes volt aztán időről időre önkritikára késztetni Lukács lelkiismeretét.

Kérdés, mitől vált Lukácsnál a lelkiismeret ennyire kikezdhetővé és bensőleg zsarolhatóvá? Egy *léthez viszonyuló etika*, egy teremtésetika mindig *művet* akar, különben önmaga előtt válik semmivé. Lukács teremtésetikájának vagy politikusi, vagy tudományos terepet – azaz vagy harcteret (békeidőben: ideológiai hatás-övezetet), vagy dolgozószobát – kellett biztosítania a mindenkori műteremtésnek, hogy létrejöhessen, különben

maga előtt lett volna semmivé. Heller írja Lukácsról: „Az egyetlen, ami mélyen érdekelte: művének elterjedése volt." (BI-I, 397)

Egy etika, melynek „csak a lét az, ami számít", mindig kiszolgáltatottja is annak, hogy mennyi produktivitást engednek számára a körülmények. Ezért erodálódni képes: szempontja lesz (az alábbi két példát szinte találomra veszem a *Megélt gondolkodás*ból), hogy miként tudja „megmenteni" magának a „jövőbeni aktivitást" (CV, 32), és már minden további nélkül „szabadság"-nak tudja nevezni a Rákosiék „ideológiai közönyéből" támadt mozgásterét. (CV, 36) Egy etikának, melynek „csak a lét az, ami számít", nincsen önértéke. Hiszen: csak és kizárólag a lét felől – a mű, a produktum létezése felől – kap értéket, értelmet egyáltalán. Egy *léthez* viszonyuló etika így mindig megzsarolható maga előtt azzal, hogy végül is *létre* tud-e hozni valamit vagy sem. Igaza van Hellernek: a fiatal Lukács „régi problémájára", hogy „Hol válik el Hjalmar Ekdal Novalistól?" (CV, 421), Lukács adott választ: ott, hogy Novalis „*megcsinálta*" a maga művét. (BI-I, 383)

Fordulata után Lukács olyan etikát élt, amely nagy árat fizettetett vele – és esetenként másokkal is – azért, hogy mindig létesülhessen mű: hogy megmaradjon a harctér (békeidőben: ideológusi hatás-övezet) vagy a dolgozószoba. Az a benső hatalom, amely ezt az árat Lukáccsal meg tudta fizettetni, nem a gyávaság vagy elvakultság volt; Lukács egyik gyengeségben sem szenvedett. Az a hatalom nála nem gyengeségből, hanem, sajnos, *erősségből* támadt: egész *egzisztálása* talapzatához tartozott. Oda, ahova, és itt nem túlzás a nagy szó, az üdvösség vagy kárhozat ügye is tartozott azóta, hogy egykor feltette a kérdést: vajon „az ember a *műért* akkor is megkaphatja[-e] az istenit, ha egyébként nincs a birtokában".

1919 után a műteremtés mindkét harci terepét – az ideológusét is, és a tudósét is – már csak és kizárólag a Párt biztosíthatta Lukácsnak. Hiszen ha „a megváltásnak... nem lehet többese" (IM, 550), a letéteményesének sem lehet. A Párt lett Lukácsnak az egyetlen mű, amelyben létesül az etika, és egyúttal az egyetlen mű, amelyet az etika, önmagát feladva, létesít. A Pártban *létesül* a fényes jövő, vagy ha épp sötétség honol benne, éjszakája akkor is a „közelgő fény" *létesítésére* hivatott. A Pártnak ezért nem volt, nem lehetett etikai korrektívuma kívülről Lukács szemében. Ha egy világrendszer lesz az üdvösség és egy Párt annak letéteményese, akkor az üdvösség hívője (Kierkegaard fordulatával élve) már soha nem akarhatja, hogy vele szemben igaza legyen.

Élete végén Lukács inkább ismerte el *magáról*, hogy „tönkrement egzisztencia" [gescheitertes Existenz (Vajda, 2001, 8)] – holott *nem volt az.*

Inkább tette ezt a beismerést saját személyére terhelően, hogysem a létező szocializmusnak és vele saját filozófiájának *rendszeréről* kelljen elismernie – holott ezek Lukács élete végén már valóban „tönkre mentek".

Lukács a világrendszerek közötti választóvonalat nem politikailag vagy ideológiailag, hanem *etikoteológiailag* húzta meg 1918 végén, egyszer s mindenkorra. E hitvallás hírhedtté vált frázisa lett élete végén az, hogy a „legrosszabb szocializmus is jobb, mint a legjobb kapitalizmus". Több mint fél évszázaddal ez előtt a fiatal Lukács idézi az Írás egy híres helyét egyik levelében (LEV, 435), mégpedig arról a műről (Ernst *Ariadné*-drámájáról) írva, mely szavai szerint az „etika vallásba való átmenetét" példázta előtte (LEV, 504). A Lukács idézte hely ez: „Mert az Isten bolondsága bölcsebb az embereknél, és az Isten erőtlensége erősebb az embereknél." (1Kor 1,25)

Ha volt előképe Lukács későbbi, hírhedtté vált, politikai-filozófiai hitvallásának, én ezt a bibliai helyet látom annak. Párhuzamuk több mint szembeötlő. *Ami miatt* Istennek az erőtlensége és bolondsága is erősebb és bölcsebb, mint az emberek minden ereje és bölcsessége, *ugyanazért* lett Lukács szemében a leghalottabb szocializmus is élőbb, mint a legvitálisabb kapitalizmus.

Amikor tehát Lukács Hegelt etikailag elfogadta a '20-as évek elején, akkor nem az államrezon-morálját fogadta el. A lelkiismeret szavára *etikoteológiai mintázatba foglalta* – akkor még azt hitte, hogy időlegesen[24] – az objektív szellem egy alakzatát. Ez a „képződmény", a Párt így *etikailag* ejthette foglyul a „lélekkel szembeni" kötelességek etikáját is; és ezzel a kör bezárult. A többi már csak önkritikák és önámítások sora lett Lukács „párttörténetében" – szarkasztikus kifejezését visszafordítva önmagára: a „konzekvenciák periódusa". Lukács a Párt üdvtörténeti küldetése iránti alázattal etikaivá tett hegeli anti-etikába *temette bele* saját etikájának egykor eleven, kanti-kierkegaard-i tartalmait.

De vajon nem teremtődött-e nála épp ily módon – ezzel az „egybetemetéssel" – mégis egyfajta *szintézis* Kant, Hegel és Kierkegaard etikája közt? Kis János azzal a kevéssé hízelgő kifejezéssel zárja írását, hogy a *Taktika*-cikk morálja „hibás termék" volt. (Kis, 2004, 200) Nem hinném, hogy kevésbé utasítom el Lukács *Taktika*-cikkben elfoglalt álláspontját, mint ő,

[24] „A proletárdiktatúra mint átmeneti idő éppen az objektív szellemnek, a társadalomnak, az államnak, a proletár jogrendszernek, szóval mindazoknak az elemeknek, amelyek az objektív szellem színvonalán állanak, teljes uralmát jelenti. [...] Most azért van, hogy önmagát feleslegessé tegye, hogy szabaddá tegye az utat az abszolút szellem uralma számára." [„A történelmi materializmus funkcióváltozása", F 181]

de ezt a kifejezését mégsem tartom pontosnak. Termékhez technológia kell; effélét pedig az etikák döntései nem ismernek.

A *Taktika*-cikk álszintézisét én inkább a *kimérához* látom hasonlónak.

Hangsúlyozom: nem Lukács etikus személyiségét hasonlítom holmi kimérához, hanem ekkori etikája *végpontját*. Nem Lukácsot akarom tehát filozófus-kimérának beállítani, mint Nietzsche tette a platóni Szókratésszel, ekképp ironizálva rajta: elől Platón, hátul Platón, középen Khimaira.[25] Lukácsnál csak a fordulat etikája lett végül háromfejű szörny: elől Kant, középen Hegel, hátul Kierkegaard. Elől *lelkiismeret-ítélet*, középen *üdvtörténet*, hátul *áldozathozatal*. Elől etikailag kimunkált személyiség, középen etika-idegen abszolút szellem, hátul etikát felfüggesztő egzisztencia.

A kerülőút etikája, a múlt századelőnek ez az ígéretes és reprezentatív etikai kísérlete szintézis helyett *heteromorfiát* hozott. És ez a szörny, mondhatni, szörnyű véget is ért. Hiszen a kiméra-testből kinövő három fej - Homérosztól úgy tudni, hogy az oroszláné, a kecskéé és a sárkányé - egymást falta fel.

Lukácsban az etikák közül előbb Kierkegaard etikája falta fel Kantét 1918 végén. Az etikáinak tragédiájában ez volt a hirtelen fordulat, a *peripeteia*. A fordulat után, a '20-as évek elején a hegeli anti-etika falta fel Kierkegaard metaetikáját. Ez volt az átváltozás, a *metabolé*. Végül pedig a hegeli fej falta fel önmagát: az abszolút szellemet lassanként felemésztette egy „képződménynek" az objektív szelleme, amely Párt névre hallgatott. Lukács személyisége továbbra is (élethosszig) etikus személyiség maradt, de saját etikájának ez a felemésztődés lett - önkritikák és önámítások sorozatán át - a hosszú (élethosszig tartó) *agóniája*.

„Lukáccsal az a baj", írja Vajda Mihály, „hogy filozófiáját is alárendelte a mozgalom iránti elkötelezettségének." (BI-II, 203) Egyetértek vele, egy apró kérdőjellel. A „filozófiáját *is*"? A Párt iránti elköteleződés *bárcsak „alárendelte"* volna magának a filozófiát Lukácsnál, és az *ne egy lett volna vele*! Úgy látom, Lukács filozófiája alapjában véve etika volt és maradt (ahogyan szerintem Heideggeré nem). Kezdettől fogva nem volt más, mint a történelmi lét iránti elköteleződés akarásának bölcselete, röviden: az etika történelmi létakaratának filozófiája. Ám mihelyt az etikának a történelmi léthez vezető egyetlen kapuja a Párt lett, az iránta való *elkötelezettség maga lett Lukács etikai filozófiája*.

[25] Nietzsche: *Túl jón és rosszon*, ford. Tatár György, Ikon Kiadó, Budapest, é. n. 190 §., 70.

A „baj", Vajda szavát idézve (innentől maradéktalanul egyetértve vele), azonban éppen ez volt. Lukács a filozófiája egészével kötötte meg az etika döntési és tanúsító paktumát a Párt mellett, egy kivételes intellektus erejével – ez esetben: halálos szorításával – magához abroncsozta az elköteleződést. A *szív* érveit – Pascalt parafrazeálva – kiismerni vélte az indokló *ész*: a maga érveivel akart jótállni értük.

Lukács a disszonancia tanával és a kerülőút etikája történetfilozófiájával komoly, ma is eleven filozófiai kérdéseket tett fel. A fordulat időszakának, az „utolsó ingadozásnak" a dilemmája is még egy nagy formátumú bölcselet önmagának feltett kérdése volt. A válasz nem lett az. A *Bolsevizmus*-cikkhez képest a *Taktika*-cikk nem „átbillenés" lett ama teoretikus libikókán, amelyen a fiatal Lukács filozófiája kezdettől fogva ingott. Hanem: maga a libikóka tört ketté a tengelyvason. Lukácsnál együtt, egyszerre szűnt meg a kanti-fichtei „erény etikájának" és a kierkegaard-i „áldozathozatal etikájának" addig volt kényes egyensúlya.

Az veszett ki így Lukács dialogikus-dilemmatikus etikájából, ami szerintem legtöbbet ért benne. Közelsége a történelmi-egzisztenciális léthez, a változó tapasztalathoz: a keletkező-létesülő *valósághoz*. A fiatal Lukács etikájának tragédiája, hogy azt épp a heves valóságkövetelése tette vakká a valóságra és változtatta át ily módon a *valótlanság* jelképévé: kimérává. Az etika halála (élethosszi haldoklása) véget vetett Lukácsban a „nagy dialógusnak".

Ez pedig – a dialógus –, tőle tudjuk, a valóság, az „egyetlen igazi valóság" maga.[26]

[26] „A halál nem számít, a halál fogalmakkal meg nem fogható valami, a halál kívülről szakítja meg a nagy dialógust, az egyetlen igazi valóságot". (IM, 319)

## Etikák tört dimenzióban

A kierkegaard-i etikai differencia Lukács problématörténetében (2013)

> Az *utolsó előtti* (a mű – a mostani inkarnáció) nem lapozható át, mert semmifajta transzcendáló intenció nem kanyarodhatik ki igazán a végsőre. [...]A végsőre a kudarc kanyarodik ki – a siker nem ér el odáig; az etika negatív teológiája.
>
> (Lukács: *Dosztojevszkij-jegyzetek*)

### Elöljáróban

Néhány szó a címben szereplő „tört dimenzió" kifejezéshez. Előadásom Kierkegaard-nak az *első etika* és *második etika* között tett distinkcióról szól, amely *immanens* alapú (pogány) és *transzcendens* alapú (keresztényi) etikában jelöli meg az etikai alapállások végső különbségét. Ennek a különbségtételnek a létrejöttét, történeti kontextusát és összefüggéseit elemzem Kierkegaard-nál, majd e distinkció utóéletét vizsgálom Lukácsnál.

Az első és második etika közötti különbség – az etikai alapállásokra nézve végső distinkció. A két etika: alapállásként egymásra visszavezethetetlen. Egyik immanenciával számol az etika alapjaként, másik transzcendenciával. Ugyanolyan értelemben és jelentőséggel végső distinkció ez, mint Aquinói Tamásnál a *primordiális* [per se et primo] *differencia* örökkévalóságban gondolkodó és abban nem gondolkodó alapállás közt (Aquinói, *Summa*, 265 ff), vagy Heideggernél az *ontológiai differencia* létben gondolkodó és abban nem gondolkodó alapállás közt. Az első és második etika közti különbség nem más, mint az *etikai differencia*.

Visszatérve még a címre, van Kierkegaard-nak egy félreérthető megjegyzése a második etikáról. Eszerint: a második etika „minden etikai fogalom meghatározását átalakítja, eggyel több értelmet adván nekik". (Kierkegaard, *Halálos*, 97) Ez az „eggyel több értelem" úgy is vehető, mintha a második, azaz a keresztényi alapú etika *dimenziószáma* eggyel nagyobb volna az elsőénél, a pogány alapúnál; mintha ez valaminő négyzetre emelt

etika volna. Ezt a látszatot szeretné előadásom elkerülni. Ezért kell előre szólnom, hogy amikor később olyan filozófiai kísérleteket hozok szóba, amelyek az első és a második etika *közbülsőjét* keresik – ilyen lesz Kierkegaard-nál az inkognitó etikája, Lukácsnál pedig a kerülőút etikája –, ezeket ne siessenek elkönyvelni magukban, mint korábban sajnos magam is tettem, valaminő *harmadik* etikáknak.[1]

Nincs harmadik dimenziójú etika, nincs etika a köbön. Viszont ne feledjük: dimenzióból nem csak egy *újabb* lehet. Van *tört* dimenzió is. Például: ami a vonal *egy* és a sík *két* dimenziója között van. Ezt mindenki ismeri, aki fel tudja idézni, hogy a szeizmográf hogyan jelez földrengést: amikor is a jelzővonal a gyors oszcillációtól satírozássá válik; a vonal egyszeriben felületbe megy át. Vagy ha még emlékszik gyerekkorából, hogy egy pénzérme képe hogyan vált lassan láthatóvá a rátett papírlapon az egydimenziós satírozó vonalaktól. A matematika nyelvén szólva, a sík és a vonal közt álló oszcilláció-rajzolat dimenziószáma nem egész, hanem *törtszám*: tört dimenziójú. Inkább az oszcilláció képe és a tört dimenzió fogalma lebegjen tehát szemünk előtt az első és a második etikák közötti ismeretlennel szembesülve, mondhatni: a szenvedély mozgásáé az etikai differencián belül, hogysem „harmadik típusú etikai találkozások" várományosainak higgyük magunkat!

Rendben, hagyhatják rám most jóindulatúan: sem második, sem harmadik dimenzióban *nem biztos*, hogy van etika. De akkor hol van etika *biztosan*?

Ahol *egzisztencia-döntés*[2] van, ott etika van. Válaszom legyen ez; és legyen ez a jelen előadás kiindulópontja is egyúttal, a *Vagy-vagy* szentenciáját követve: „A választás... az etika tulajdonképpeni és szigorú kifejezése." (Kierkegaard, 1978, 777) Egzisztencia-döntésen, vagy-vagy-döntésen olyan megfontolás értendő, amely megadott vagy megvont jóváhagyással zárul, s amely egy adott választásunkat egész életünkre kiható, mivoltunk egész értékét eldöntő súlyában teszi mérlegre. A választás ott van a hit melletti döntésben is, ezt is maga Kierkegaard húzza alá, mondván: az „Istenember ellentmondás jele", az embert pedig ez „az ellentmondás válaszút elé

[1] Lásd a *Személyesség, valóságok, etikák* című előadásomat, benne reflexióimat az első és második etika lukácsi változatának értelmezéseiről (Fehér Ferenc, Heller Ágnes).

[2] A kifejezést a *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai töredékekhez* használja, mégpedig, és ez fontos, stádium-semleges értelemben: „a kereszténységen kívül az egyetlen következetes álláspont a panteizmusé, a visszaemlékezés által az egzisztenciából az örökbe való önvisszahelyezésé, miáltal az összes egzisztencia-döntés csak árnyjáték a mögötte rejlő örök eldöntöttel szemben". (Kierkegaard, 1982, 420)

állította, és amikor választott, választásából önmagára derült fény". (Kierkegaard, 1998, 149 f.)

Itt kezdődnek a bajok. Amennyiben elfogadjuk ezt a vagy-vagy-ra vonatkozó, kiinduló állítást (ahol egzisztencia-döntés van, ott etika van), akkor Kierkegaard etikafogalmát nem egyszerűen *nehéz* definiálni. Ennél súlyosabb a helyzet: *elvileg sem lehet*. Hogy miért nem, erre mindjárt rátérek.

Előtte ugyanis jeleznem kell: az etika fogalmának definíciódeficitje nem jelenti azt, hogy az etikait ne lehetne más módon valorizálni Kierkegaardnál; nem jelenti, hogy az *etikai mint probléma* játékterét, változásmenetét ne lehetne más módon azonosítani. Kierkegaard-nál az etikainak – épp, mert az *maga* a problematikus – nincs teóriája. Csak története van: *problématörténete*. Előadásom első fele a kierkegaard-i etika definiálhatatlanságáról, valamint e problématörténet főbb stációiról szól.

Előadásom második fele Kierkegaard egy „közvetett tanítványánál", a fiatal Lukácsnál mutatja be a problématörténet utójátékát, amit *kontrajátékként* kapcsol a kierkegaard-i történethez. Annak is a fordulópontjához, az etikai differencia föltárulásához, az első és a második etika közti, már említett distinkcióhoz. Ezt Lukács Kierkegaard-tól veszi át *A szorongás fogalma* 1912-es német fordításából az első világháború elején született *Dosztojevszkij-jegyzetei*hez, de bennük, mint látnivaló lesz, már saját történetfilozófiai dilemmája felől érti és értelmezi.

A kierkegaard-i distinkció átvétele, illetve filozófiai átértelmezése tudomásom szerint egyedül Lukácsnál történik meg. Egyedi esetet fogunk vizsgálni tehát. Ahogy rejtélyes módon egyedi az első és második etika distinkciójának feltűnése is mind Kierkegaard, mind Lukács pályáján – afféle filozófiai *hapax legomenon*. Mintha az etikai differencia feltárulásával *szakadék* is nyílt volna mindkettőjük lába előtt. A legsajátabb filozófiai alapkérdéseikbe vesző, arra rányíló szakadék, amelynek abisszuma elég mélyrehatóvolt ahhoz, hogy egy életen át mást se keressenek, mint e differenciával felrémlő szakadék áthidalását.

Előadásom mindkét felét egybefogva így hát két állítást rögzíthetek tézisként:

1. *Kierkegaard-nál az „etikai" nem definícióképes fogalom, hanem problématörténet.*

2. *Az, ami az etikákban Kierkegaard-nál probléma volt, Lukácsnál dilemma lett.*

Rátérek az első állításra.

## I.
## Kierkegaard-nál az „etikai" nem definícióképes fogalom, hanem problématörténet

Arról, hogy az etikainak a fogalma Kierkegaard-nál miért nem definícióképes, előbb *negatív érvként* a következőkre hívom föl a figyelmet. Kierkegaard az egzisztencia-döntést maga köti össze, méghozzá expressis verbis, az esztétikai, az etikai és a vallási stádium közti *valamennyi* döntési konfigurációval. Vagy esztétika, vagy etika, nyilvánítja ki a *Vagy-vagy*.[3] Vagy esztétika, vagy vallás, mondja ki éppen e mű kapcsán a *Szerzői tevékenységemről*.[4] Vagy etika, vagy vallás, szögezi le többször a *Félelem és reszketés*. (Kierkegaard, 1986. 201, 214) Elég könnyen belátható, hogy ha az etikai bármely értelemben egzisztencia-döntés, és így lép föl vagy-vagy-ként az esztétika, az etika és a vallás közötti, minden lehetséges döntési konfigurációban, akkor az etikai nem definiálható sem az esztétikaival, sem a vallásival *szemben*. Más szóval, így az etikai stádiumnak nem alternatívája lesz az esztétikai és a vallási stádium, hanem mozzanata: nem *ellenvilága*, hanem *beltartománya*.

Képzeljük el ugyanis, hogy egy virtuális filozófiai térképen az esztétikai és a vallási stádiumot színes terület jelöli, az etikáét pedig fekete, ám ugyanakkor minden régióhatárt is vastag fekete vonal jelez. (A „feketeségen" itt ez értendő: egy egzisztenciális vagy-vagy-döntés hatálya alatt áll.) Ez a térkép különös látványt tárna elénk. Azt mutatná, hogy az etika fekete tengere mintegy körülöleli, körülfolyja az esztétika és vallás két, színes szigetét. Az etikai ily módon határt szab nekik, azaz elvileg definiálhatja az esztétikait és a vallásit. De magát az etikait nem határolja, nem definiálja semmi. Arról nem szólva, hogy a legkevesebb, ami egy ilyen etikafogalomról elmondható, hogy *cseppfolyós*.

---

[3] „Mi az hát, amit vagy-vagy-omban különválasztok egymástól? A jót és a rosszat? Nem, pusztán oda akarlak eljuttatni, hogy ennek a választásnak jelentősége legyen számodra. (...) Hiszen egyetlen fiatal lány sem lehet olyan boldog szíve választásában, mint az a férfi, aki megértette, hogy választania kell. Tehát vagy esztétikailag, vagy etikailag kell élni." (Kierkegaard, 1978, 763, 779)

[4] „Amikor nekikezdtem a *Vagy-vagy*nak... a valaha megtapasztalt legmélyebb vallási hatás ért. Olyan mélyen megrendültem, hogy minden porcikámban megértettem, lehetetlen rátalálnom arra a higgadt és biztos középútra, amelyen az emberek többsége vezeti az életét: vagy belevetem magam a kétségbeesésbe és az érzékiségbe, vagy egyedül és kizárólagosan a vallást választom – vagy a világ, mégpedig iszonyú léptékben, vagy a kolostor. (...) Ennek jegyében készült a *Vagy-vagy*." (Kierkegaard, 2000, 36)

Vegyük most a kierkegaard-i etika definiálhatatlanságának *pozitív érvét*. Ez kizárólag ábrázolás révén prezentálható. Meg kell mutatnom, hogy az etikai fogalma erősen változik Kierkegaard-nál, ezért nem ragadható meg teóriával, azaz nem merevíthető ki definiálható tárgyként. Ez a problématörténeti prezentáció indoka.

Hogyan néz ki ez a történet Kierkegaard-nál a filozófiailag legtermékenyebb évtized, az 1840-es évek fesztávjában? Az itt előadandó problématörténet hat szimbolikus napot fog át. Éppen úgy hat korszak-szekvenciát foglal magában, mint a nietzschei *Kurzgeschichte* arról: *Hogyan lett az igazi világ végül mese?* A kierkegaard-i etika problématörténetének címe ez lehetne: Hogyan dicsőült meg végül Kierkegaard-nál az etika a túlvilág és evilág viszályában? Rövidebben, ironikusabban: *Hogyan lett nála az igazi etika végül igazság-mese?* (Az alábbiakban a Kierkegaard-írásokra csak a magyar kiadás évével és oldalszámával hivatkozom.)

1. nap

   Az etika születése, kétes felmenőktől [referencia-mű: *Az irónia fogalmáról*]. Kierkegaard-nál az etikát az immanenciát valló gondolkodás hívja életre Szókratész iróniája képében, lévén az irónia célja „metafizikai", ami pedig a filozófiatörténeti hagyomány szerint immanenciában való megvalósulást jelent. (2004, 259) Az iróniának a közvettsége, immanenciája és negativitása miatt Szókratész viszonya Krisztussal ily módon „abszolút egyenlőtlen", mondja Kierkegaard. (2004, 234) Ez egybecseng azzal a már az 1830-as években is vallott nézetével, hogy immanens filozófia és transzcendens kereszténység egymással összeegyeztethetetlen. (2006, 25 ff) Ám az így világra jött etika-fogalomról olyan nyilatkozatai is vannak Kierkegaard-nak, amelyek immanens származásának ellentmondanak. Az iróniaként született etika két oldalon nyúlik át a transzcendensbe: az esztétikai és a vallási oldalon. Az esztétikai transzcendencia a magát megköltő „örök Én" túlvilága, az örökkévalóvá poétizált Éné; az ő iróniájának „egyetlen valóság sem megfelelő". (2004, 282) A vallási transzcendenciába átnyúló irónia megtestesítője ellenben Keresztelő János, akiben „már megvan az új elv *kata dünamisz*, mint lehetőség". (2004, 265) Az ő iróniája nem csupán úgy értendő, mint a szókratészi irónia, azaz mint az állam által képviselt valóságot megsemmisítő áldozat. Hanem mint a jövő valóságát *szeretetelvből*, Kierkegaard bibliai frázisával, „elemésztően féltő szeretetből" lehetővé tevő áldozathoza-

tal.[5] Nem csoda, hogy Kierkegaard egy helyütt be is vallja: az ironikus éppen úgy elüt a tisztán immanenstől, a *tragikustól*, mint a tisztán transzcendenstől, a *profetikustól*. (2004, 263) Röviden: ez a merőben immanencia-leszármazottnak hitt etika tehát *iróniaként* születik Kierkegaard-nál, de a születés maga is ironikus, hiszen a jövevényről rögvest kitudódik, hogy folyik benne némi transzcendencia-vér is.

2. nap

Az etika latens meghasonlása [*Vagy-vagy*]. A származása kétességéért, a transzcendens vagy az immanens alapját illető homályért az etika meghasonlással fizet. Fennen hirdettetik róla, hogy az immanencia stádiumainak egyikét képviseli, és messze alatta áll a vallásinak. Csakhogy eközben kicsúszik Kierkegaard tolla alól, hogy az, ami miatt a filozófia elmarad a kereszténység mögött, egyfajta „etikai bátorság" hiánya.[6] A transzcendencia és vele a vallási stádium fölénye tehát kimondottan *etikai fölény*. A vallás latens etikumérintettségére utal az is, hogy noha a *Vagy-vagy* a vallási alá utasítja az etikait, a mű végszava, a transzcendenciabéli épületest dicsőítő záró rész vége nem más, mint egy Szókratésztől való, híres *etikai gesztus* megismétlése. A *Kritón*ból jól ismerhető lelkiismereti ítélkezésé, mely ezúttal annak eldöntésére hív fel, hogy ha csak rajtunk állna, mernénk-e lelkünkre venni a kereszténység évezredes, „szép törvényének" a megsértését.[7] Ugyanezzel a lélekvizsgálati metódussal érvelt Szókratész is Kritónnak a város szent törvényei megsérté-

[5] „Az ironikus is áldozat, melyet a világfejlődés követel, nem mintha a szó szoros értelmében mindig áldozatul kellene esnie, de elemészti féltő szeretete a világszellem szolgálatában." (2004, 264) Az „elemészti féltő szeretete" biblikus frázis, lásd Jn 2,17, illetve Zsolt 69,10. Megjegyzendő, hogy az „elemésztő féltő szeretet" a valósággal-környezettel való éles és tevőleges szembefordulásnak, az idegenné válásnak, a világgal való harcos szakításnak a frázisa mind a *Zsoltárok könyvé*ben, mind a *János evangéliumá*ban, ahol ott hangzik fel, amikor Jézus kiűzi a kufárokat a templomból.

[6] „A keresztény szemlélet mindent a bűn alá helyez; és a filozófia túlságosan is esztétikai, semhogy ehhez etikai bátorsága lenne. És mégis ez a bátorság az, amely az életet és az embert megmentheti". (1978, 870) És hogy az etikát belengő irónia még nagyobb legyen, Kierkegaard ezt a megjegyzést éppen az etikai stádium Wilhelm tanácsosának szájába adja.

[7] Csak az introspekció kulcskérdéseit idézem fel: „Mielőtt elválunk, engedj meg még egy kérdés, kedves hallgatóm: kívánnád-e, képes lennél-e kívánni, hogy mindez másként legyen? Képes lennél-e kívánni, hogy igazad legyen, képes lennél-e kívánni, hogy a szép törvény... megroppanjon rettenetes erővel, mintha a természet ama törvénye elveszítené erejét, és minden borzalmas káoszban oldódna fel? (...) kérdezd meg önmagadat, azzal az ünnepélyes bizonytalansággal, ahogy ahhoz az emberhez fordulnál, akiről tudnád, hogy egyetlen szóval eldöntheti életed boldogságát". (1978, 1013)

sének tilalmáról. Röviden: Kierkegaard-nál az etikain belül a manifeszt immanencia-tudat és a latens transzcendencia-terheltség egyre inkább széttart, feszültségük egyre nagyobb.

3. nap

Az etika krízise [*Az ismétlés*, *Félelem és reszketés*]. Az etikai eléri meghasonlásának legmélyét. Egyfelől összemérhetetlenséggé nő a távolság a tragikus hős etikán-belülisége és a hit lovagjának etikántúlisága közt. Másfelől a hithez épp egy vagy-vagy-on, egy „halálugráson" át vezet az út: az ismétléshez kellő „egzisztencia-döntésen", *tehát* az etikain.[8] A meghasonlás szakadékának jól ismert formulája van, az *etikai teleológiai felfüggesztése*: „vagy képes az egyes mint egyes az abszolúttal abszolút viszonyban állni, és akkor az etikum nem a legmagasabb rendű, vagy Ábrahám elveszett". (1986, 201) Ez azonban nonszensz, nem paradoxon: nem abszurdum-hit (Tertullianus), tudós tudatlanság (Cusanus) vagy konstitutív ignorancia (Lukács). Hanem szimpla képtelenség. Az ugyanis, amit ez az etikát állítólag felfüggesztő elv kimond, a következőket állítja. Egzisztenciadöntésemen múlik, hogy *vagy* veszni hagyom a hitet, *vagy* pedig abszolút viszonyba kerülök az abszolúttal. Csakhogy bármelyiket is választjuk (akár a hitet is, ami által felfüggeszteni vélnénk az etikait), *magával a választással mindenképpen gyakoroljuk az etikait*. A választás a voltaképpeni etikai – ezt épp Kierkegaardtól tudjuk, és azt is, hogy ez minden egzisztenciális vagy-vagy-döntés sajátja. Hogy egy választással meghozott vagy-vagy-döntésnél, amikor ezt éppen gyakoroljuk, és megvalósítjuk az etikait, egyszersmind felfüggesztve is lássuk az etikát: ez fából vaskarika. Nem az etikum krízise ez, hanem *azé az etikáé*, amely az immanenciából hitte eredeztetni magát. A krízist Kierkegaard is látja: „Az az etika, amely nem vesz tudomást a bűnről, teljességgel meddő tudomány, de ha érvényt szerez a bűnnek, akkor *eo ipso* meghaladja önmagát." (1986, 175) Tiszta sor. Ezek szerint az, ami etikai, vagy halott (meddő), vagy nem is etika. Az etikai krízis legmélyebb pontja ez a *sem-sem*: a bűnről mit sem tudó etikák nem tudnak éltetni, a bűnről tudó etikák viszont már meg is haltak annak, hogy etikák legyenek.

[8] Lásd: „az ismétlés az etikai szemléletek jelszava, és minden dogmatikai probléma conditio sine qua non-ja". (Kierkegaard, *Ismétlés*, 28)

4. nap

AZ ETIKA ÉBREDEZÉSE [*A szorongás fogalma; Filozófiai morzsák*]. Alig telik el azonban pár hónap (1843-ban), és láss csodát, az etikainak ebből a *sem-sem* halottas kamrájából váratlan életjelként az *is-is* hangjai szűrődnek ki. Még gyönge hangok ezek: a *Filozófiai morzsák* csak utolsó pár sora vizionál egy Szókratészen túli morált.[9] *A szorongás fogalmá*nak is csak bevezetése ír egy új etika víziójáról, ez is alig pár oldalon. Ez a filozófiai látomás szakít a *sem-sem* állásponttal, amennyiben az etikait mind transzcendens, mind immanens vonatkozásban elismeri. A körvonalazódó felfogás fedi fel az etikai differenciát. Két etikai alapállást jelöl meg *első etika* és *második etika* néven. Differenciájuk és ellentétes viszonyuk ugyanarra a kérdésre lesz *is-is* válasz, amelyre pár hónappal korábban még *sem-sem* volt a felelet. Most ezt írja Kierkegaard: „Az első etika nem vesz tudomást a bűnről, a második etika magában foglalja a bűn valóságát". (*Szorongás*, 30) Ezek szerint mégis *van* etika, ahol az egyes „szubjektív szelleme" átcsap az „abszolút szellembe",[10] mi több, az átcsapás kifejezetten *etikai* értelmű. Ez az első és második etika terminusa közti distinkció – és maga az etikai differencia is – egy új, a vallástól már nem idegennek beállított etika ébredezése. De még nem több annál. Mint mondtam, nem is tér vissza egyetlen későbbi Kierkegaard-írásban sem. *A szorongás fogalma*, amelynek bevezetője a két etika különbségére épül, nem az egyik vagy a másik etika felé veszi útját, hanem oszcillációs terük, ütközőzónájuk felé. Mintha onnan várná valamilyen *új etika* eljövetelét, és ebben nem is téved.

5. nap

AZ ETIKO-VALLÁSOS ETIKA SZÍNRELÉPÉSE [*Stádiumok az élet útján; Az etikai és etiko-vallásos közlés dialektikája. Lezáró, tudománytalan utóirat*]. A vallásival összeférni hivatott etika az etikai differenciából tör elő, hiszen a metafizika és a dogmatika határsávjában, az immanencia és a transzcendencia ütközőzónájában lép színre. Nem közvetítőként és nem is semlegesen. Ez az etika *elleplezettségre* épül. Kierke-

[9] A szókratészi etikán túljutó „tervezet"-ét a következő módon foglalja össze Kierkegaard: „feltételeztünk egy új szervet: a hitet, egy új előfeltételt: a bűntudatot, egy új elhatározást: a pillanatot, s egy új tanítót: Istent az időben." (1997, 147)

[10] „A pszichológiát a szubjektív szellemről szóló tanításnak nevezték. Egy kicsit pontosabban megvizsgálva a dolgot, belátható, hogy a bűn problémájához eljutva, előbb az abszolút szellemről szóló tanításba kell átcsapnia . És ez itt már a dogmatika. Az első etika föltételezi a metafizikát, a második a dogmatikát". (*Szorongás*, 31)

gaard kedvenc ön-metaforájával élve: ez egy *kémnek* az etikája, aki a transzcendenciáért küzd az immanenciában. Az elleplezettség, megtévesztés, csábítás etikája ez, amely, újra őt idézem, már kifejezetten „szövetségre kíván lépni a vallásival". (2009, 391) Közbülső minőség lévén külön név jelzi: *etiko-vallásos* (ethisch-religiös). Külön szférája van: nem metafizika és nem dogmatika, hanem *pszichológia*. Külön, vegyes nevet kap a közlésmódjára is: *direkt-indirekt közlés*. Ez az etiko-vallásos etika az egyesé, az egzisztálásé - nem pedig az általánosé. A spekulatív-objektivista gondolkodással ellentétben már képes arra, hogy tudjon az egzisztencia-döntésről, és ott épp „a döntőről, a paradoxonról" tudjon.[11] Az etikai *is-is*-ből színre lépő, új etika egyszeriben rehabilitálja a krízisidőkben eltaszított Szókratészt. „Intellektusa abszolút viszonyban állt az etikával", írja róla a *mostani* Kierkegaard, „tudatlansága" pedig szerinte „tulajdonképpen a hit egy bizonyos fajtájú analógiája volt". (2009, 324; 1982, 457) Mindezek ellenére, a direkt-indirekt közlésű, etiko-vallásos etika színrelépése és az immanensből transzcendensre irányuló *közbülsőnek* a megcélzása még csak tapogatózás Kierkegaard részéről. Még hátra van az, hogy az első és második etika közti, hermeneutikailag is motivált oszcillálás a hitbéli szenvedély etikájává váljon. Olyan etikává, amely több, mint a hegeli *közvetítés*-fogalom sápatag kiváltása. És hátra van az is, hogy ez az etika eleven értelmező elvvé váljon Kierkegaard egész addigi szerzői tevékenységére nézve.

6. nap

AZ ETIKA KÉTES MEGDICSŐÜLÉSE [*Szerzői tevékenységemről; A keresztény hit iskolája*]. Az etiko-vallásos alapállás az 1840-es évek végére nagyszabású értelmező elvet ad Kierkegaard-nak a saját útja átlátására. Ebben az összefüggésben az etiko-vallásos etikát úgy indokolt megnevezni, hogy az *inkognitó etikája*. Az inkognitó fogalma azt az eszmei centrumot jelzi, ahol mindaz szervesül, ami Kierkegaard-nak egzisztenciálisan döntő: ahol együvé kerül Krisztus követése, az iróniabeli tudatlanság elismerése, a közlés közvetettsége, a megütköztetés egzisztencia-döntésre késztető, indirekt harcmodora. (2000,

[11] A spekulatív gondolkodás és az egzisztencia-döntés ellentétéről lásd az *Utóirat*ot. (1982, 382) De ez előtt megtörténik az etikainak és etiko-vallásos szemléletnek a rehabilitálása az egzisztálás megismerése szempontjából: „csak az etikai és az etikai-vallásos megismerés lényegi. S lényegében minden etikai és etikai-vallásos megismerés ahhoz való viszonyulás, hogy a megismerő egzisztál." (1982, 383)

91) Az inkognitó etikája felől nézve, ellentétben a vallás-idegennek vélt etika születési idejével, Szókratész egyenesen Krisztus, a „legmélyebb inkognitó" (1998, 155) képmása lesz Kierkegaard-nál; Szókratész negatív, Krisztus pozitív változat az inkognitóra.[12] Ez az inkognitó ugyanis lényegében azonos: a magukat lealacsonyító, a magasabb mivoltukból magukat kiüresítő áldozat azért, hogy az embereket megütköztessék, döntésre késztessék, addigi felfogásukból kivessék. Kierkegaard-nál az etiko-vallásos inkognitó ebben a *kenószisz*-értelemben lesz a *saját* egzisztenciájának az önértelmező hasonlata, mondván: nála „a vallás ebben a kiüresedésben talált magára". (2000, 83) Az álneves írásoknak az ironikus Szókratész ihlette maieutikája így lesz *imitatio Christi*;[13] saját inkognitója pedig, amelyet „fordított megtévesztésnek" nevez, így lesz rokon Krisztuséval. Az igazság közlésének teleologikus felfüggesztése, az igazság „megtévesztéses útja" ily módon nála a legmagasabb rendű etikai parancsot, az istennel szembeni kötelességet teljesíti be.[14] Ez az etika útjának dicső lezárása Kierkegaard-nál. Miért neveztem mégis kétesnek ezt a megdicsőülést? Mert van egy szépséghibája. Az inkognitó etikája a múltra nézve nagyszabású önértelmezés ugyan, de előrefelé nézve már nem az. Nincs felfedett inkognitó, amely felfedetten is inkognitó maradhat. Az inkognitó krisztushitű etikájának felfedésével, ezzel a roppant megfontolt önleleplezéssel Kierkegaard meghozta saját áldozatát, véghezvitte a szakítást a világgal. Ez teljesítette be az áldozatot: az inkognitó etikája – a krisztushit ékes tanúságaként – immár *eleven és élhető etikaként* meg is halt a világnak.[15]

[12] Az inkognitó krisztusi értelmét maga Kierkegaard emeli ki: „Krisztus egész földi élete maskarádé lett volna, ha oly mértékben járt volna inkognitóban, hogy életét tökéletes észrevétlenségben éli le – és inkognitója mégis igazi volt." (2000, 35)

[13] „A kezdés, *maieutikus* módon, esztétikai alkotás volt, és az egész álneves termés ilyen *maieutikus*." (2000, 15) Ez, hangsúlyozom, természetesen a legkevésbé sem jelenti Szókratész és Krisztus egyenrangú voltát Kierkegaard szemében, csak az *összeegyeztethetőségük platformjának* megjelenését. Garff idézi Kierkegaard feljegyzései egyikét az 1840-es évek végéről: „Végül majd 'tanúságtétellel' zárul a kereszténység híradása, mert nem lehet, hogy a maieutikus legyen a végső forma." (Garff, 2004, 443) Az 1848-as *A halálos betegség*ben pedig ez áll (104): „Szókratész természetesen alapjában nem vallásos etikus, és még kevésbé dogmatikus (ami a keresztényi)."

[14] „Az igazság közlésének teleologikus felfüggesztése... egyenesen kötelességünk az igazsággal szemben, és része annak a felelősségünknek, amellyel a ránk mért reflexió tekintetében Istennek tartozunk." (2000, 87)

[15] Kierkegaard-nál végül a kereszténységnek (krisztushitnek) nem a filozófia lesz a halálos ellensége, amely összeegyeztethetetlen vele, hanem a világ: „az istenszeretet és a világ iránti

*

Ez volt hát a *fabula* a kezdetben csak immanencia-szülöttnek hitt kierkegaard-i etikáról. Egy etikáról, mely iróniaként születik, aztán meghasonlik, amibe majdnem belepusztul, de csakhamar kikecmereg az első és második etika közti szakadékból, végül az etiko-vallásos inkognitó múltjának etikájaként dicsőül meg, még ha csak retrospektíve is.

Ha ez a kétességből indult és kétséggel zárult passió-fabula Kierkegaard etikai alapállásairól helytálló, és ha csak így, történetként – nem kompakt teóriaként – áll helyt magért, akkor Kierkegaard etikafelfogása nem definícióképes. Hisz ezek közül az alapállások közül bármelyik kinevezhető volna, úgymond, „igazi" etikai alapállásnak. A hat nap bármelyikét feltüntethetnénk a kierkegaard-i etikai alapállás tulajdonképpeni napjaként. Ez a feltüntetés nem múlna máson, mint választásunkon, szabad önkényünkön. A problématörténeti bemutatás szándékolt iróniája reményeim szerint itt, ezen a ponton lehet konkluzív a kierkegaard-i etikafogalom definíció-deficitjének bizonyítására nézve. Ugyanis ha saját döntésünkön múlik, hogy nekünk Kierkegaard-nál melyik az, úgymond, „igazi" etikai alapállás, és ha elfogadjuk, hogy ahol egzisztencia-döntés van, ott etika van, akkor mi eleve magát az etikait – a döntést, a választást – gyakorolnánk a kierkegaard-i etikafogalomnak már kijelölésében is. Kinek-kinek a *saját* etikai alapállása diktálná, miben is lássa definiálhatónak a *kierkegaard-i* etika lényegét. Azonban ez, könnyen belátható, nem más, mint *petitio principii*, logikai hiba. Az előzetes választásban munkáló etikai már előrevetítené, preformálná azt, amit Kierkegaard-nál „igazi" etikának értünk.

## Intermezzo, érintettségekkel

Előadásom másik etikus főszereplőjét, Lukács Györgyöt természetesen e passió-fabula kontextusában jogosult színre léptetnem. Kérdés, mi érinti őt leginkább ebből a kétségkívül ironikus felhanggal kísért passiójáték-bemutatásból. Adandó válaszomban nem mutatkozhatom kívülállónak. Ezért, mielőtt most az előadásom második tézisére rátérnék, előre kell bocsátanom egy-két szó erejéig azt is, hogy mi az, ami itt és most engem érint kettőjükben, Kierkegaard-ban és Lukácsban, *mesteri* játszóban és *tanítványi* együttjátszóban egyaránt.

gyűlölet ugyanaz. És azon a napon, melyen a krisztushit és a világ barátságot kötnek, oda a krisztushit". (1998, 259)

Mi vonatkozik ebből az etika-közi szakadékot áthidaló etikai kísérletből *leginkább* Lukácsra, akinél úgyszólván saját személyében testesült meg a kierkegaard-i etika egész kétessége? Alighanem a *szakadék*, mely az etikák közt megnyílt. Igaz, ennek, Kierkegaard-tól eltérően, Lukács nem állt szilárdan az egyik, a *túlnani* partján. De a két etika szakadékába való belepillantás bátorságában közösek voltak. S abban is, ami erre indította őket. Bármennyire is elutasítóan ítél majd az idős Lukács Kierkegaard-ról, filozófiájukat közös világtapasztalat motiválta. Az, hogy a jelenkor filozófiájában sem az igazságállítás, sem a tévedés vagy cáfolat, sem a hitetés, sem a kijózanítás *nem járhat közvetlen utat.*

Kérdezhetik, ahogy magam is tettem, hogy milyen világ tapasztalata kelt efféle meggyőződést. Olyané (idézem a nekem legtalálóbb fogalmazást, Sheryl Sutton egykori, Pilinszky közvetítette szavait kettejük 13. beszélgetéséből), ahol a „valódiból *semmi*, majd a semminél is gonoszabb *mintha* lett". A mintha-valódiságú világokban, ahol a vakhit és az etikátlanság nagyon is megvalósultnak hiszi mindazt, ami hithű és etikus, és persze épp magánál látja elérkezvén minden moralitás teljesültét, ahol „önelégült, maga-istenítő rend" állandósítja magát (1998, 108), ott az etikus hitek és hiteles etikák nyílt-nyilvános megvallása naivitás. Mi több, ott ez csak a *nevetségessé válásra* jó. Igaz, *erre* nincs ennél jobb alkalom, hogy Kierkegaard szarkasztikus szavait idézzem: „Vigyorgó korokban... egy vallási szerző ügyeljen rá, az Isten szerelmére, hogy mindenkinél inkább kinevessék." (2000, 67)

Voltak filozófusok, akik csak útjuk *végén-közepén* jutottak el egy filozófiailag erősen motivált közvetettséghez, a *Vallás*-tanulmány Kantjára vagy a *Zarathustra*-könyv Nietzschéjére gondolok. De voltak, akik *innen* indultak el, mert ez volt a kiindulópontjuk; ez volt Kierkegaard és Lukács. Saját etikai kísérletük ezért vett irányt csakhamar az „inkognitó" és a „kerülőút" fogalma felé.

Most, hogy újabban megint a méltányossági és az önvizsgálati, azaz a viszonossági reflexiókat mellőző önkivételezések és önfelhatalmazások karneváli idejét éljük, a „vigyorgó korokét", a „semminél is gonoszabb" mintha-valódiságok jelenkori változatát, ha akarnám, se tudnám magamat függetleníteni attól a benyomástól, hogy Kierkegaard és Lukács olyan világtapasztalatoknál kezdte, ahol a magaméi (fiatalkori és mostani magaméi) végződnek. S amelyek ugyanakkor nagyon nem szeretnének, ahogy régen sem, úgy ma sem az ő végkövetkeztetéseikre jutni.

Ennyit előadásom főszereplőiről az én érintettségem tükrében. Rátérek második tézisemre.

## II.
## Ami az etikákban Kierkegaard-nál probléma volt, az Lukácsnál dilemma lett

### *1. Az etikai differencia Kierkegaard felőli nézete*

Ahol egzisztencia-döntés van, ott etika van, mert a választás az etika voltaképpeni, szigorú kifejezése. Innen indított útnak bennünket Kierkegaard. De ezzel adott még valamit útravalóul. Egy egzisztencia-döntés mindig áldozatot hozva választ. A választás etikai mértéke nem más, mint az áldozathozatal.

A *Félelem és reszketés* például azt mondja ki, hogy az immanencia embere, a tragikus hős *egy* áldozatot hoz, míg a transzcendenciáé, a hit lovagja *kettőt*.[16] A tragikus hős egyszeres áldozata abban áll, hogy föláldozza saját „vágyát", minthogy „mindent, ami az övé, feláldoz az általánosnak". (1986, 201) Ezzel szemben a hit lovagja az abszolútnak kész feláldozni mindent; áldozata pedig kétszeres. Feláldozza a szívének „vágyát", de ezen túl túlmenően azt is, amivel *ez* a szív *ennek* a világnak – az evilágnak – tartozik. Ezzel nemcsak azt áldozza fel tehát, aki szívének legkedvesebb, hanem azt is, hogy szívében makulátlannak tarthassa önmagát. Az első etika hőse ezek szerint úgy hoz *egyszeres* áldozatot, hogy az általánosnak feláldozza az esztétikai. A második etika szerinti áldozat ellenben úgy *kétszeres*, hogy a vallási hős együttesen áldozza fel az abszolútumnak az esztétikait és az etikait.

Ha van pont, ahol a fiatal Lukács a legközelebb állt Kierkegaard-hoz, az épp ez: hogy *az etika az áldozathozatal felől értendő*. A fiatal Lukács nem csupán az egzisztenciális önleírása csaknem teljes fogalomtárát vette át Kierkegaard-tól, beleértve magát az etiko-vallásosság fogalmát.[17] Tőle (és nem kis részben Eckhart mestertől) vette át az etika áldozathozatali

[16] „A tragikus hős feláldozza vágyát kötelessége teljesítéséért. A hit lovagja számára vágy és a kötelesség szintén egy és ugyanaz, de megköveteltetik tőle, hogy mindkettőt feláldozza. (...) Hiszen az abszolút kötelesség azt követeli, hogy kötelességét feladja. A tragikus hős megvalósíthatja a kötelesség magasabb kifejezését, de az abszolút kötelességét nem." (1986, 36 f.)

[17] Lukács azt írja *A lelki szegénységről* kapcsán Franz Bleinek 1911 december közepén, hogy reményei szerint a dialógusa „egy etiko-vallási sorozat (ethisch-religiöse Serie) első darabja lesz". (LEV, 439; a fordításon változtattam, H. O.)

nézetét is. Ámde, hadd ismételjem meg második tézisemet, az áldozati perspektívát az etikában nem egzisztenciális problémaként vette át tőlük, hanem *történetfilozófiai* dilemmaként.

Akinek van érzéke baljós előjelekre, annak itt persze van oka aggódni. Hisz az áldozathozatal mint mérték: archaikus képzetkincs és intézmény. Etikailag pedig kétélű fegyver. Egzisztenciálisan, az egyes emberre korlátozva kétségkívül maximumra növelheti a megfontolás szuverenitását. Viszont, történetfilozófiai vonatkozásában, azaz társadalmi kihatású alapul vételében ön- és közveszélyes lehet. Nemhogy csökkentheti a szuverenitást és tompíthatja a realitásérzéket, de fel is számolhatja őket.

De hagyjuk a baljós előérzeteket. Nézzük előbb, mit ért Kierkegaard első és második etikán.

Az első etika és a második etika fogalmát, különbségét és ezek forrását (Arne Grøn 1998-as, újrafelfedező írása óta) többen tárgyalták.[18] Itt csak a főbb vonásokra szorítkozom. Mint mondtam, első és második etika ezt jelenti Kierkegaard-nál: nem-keresztényi és keresztényi alapú etika. Határuk: a *bűn elfogadása*. A bűnt elfogadni annyit tesz, mint isten és ember összemérhetetlenségét tudomásul venni. Bűnünket csak isten veheti el, csak ő részesíthet bennünket az *ismétlés* felfoghatatlan kegyelmében. Bűnelfogadás nélkül nincs „kritikus fordulat" (discrimen rerum) a transzcendenciához. (Kierkegaard, *Szorongás*, 61)[19]

[18] Grøn (1998) szeretet elvű, etika-kritikai etikát lát a második etikában. Beyricht (2001) joggal mondja, hogy a második etikában az etikai megszűnik a vallásinak az ellentéte lenni. Hühn (2009) az első etikát Kantra vezeti vissza, az első és második etika különbségét pedig a schellingi negatív és pozitív filozófia különbségére. Axt-Piscalar (2005) viszont éppen a kanti Radikalböse és a „Climacus" pozíciója között lát rokonságot. Kaufmann szerint (2002) a *Vagy-vagy* etikai stádiuma az erkölcs fogalmát takarja, míg a második etikáé a szorosabb értelemben vett etikát.

[19] A különbségtevés forrásáról csak annyit jegyzek meg itt, hogy az *etikán túlinak* az *etika lehetséges* (elbírálandó) *tárgyaként* való vizsgálatát tudtommal Kant kezdeményezi az utolsó munkáiban. Két szöveghelyre utalok. Az első a *Vallás a puszta ész határain belül* egy lábjegyzete (3. rész), amely megkülönböztet két gyökeresen eltérő és összeegyeztethetetlen bíráskodási alapot. Ezek közül az egyik a Szentléleknek (mint a „tulajdonképpeni bírónak") csak a tettet néző és az érdemek beszámítására nem feljogosított *igazságossága*, a másik a Fiúnak (Jézusnak) – mint szeretetnek – érdemet beszámítani tudó *jósága*. Fontos kiemelnem, hogy e második lehetséges bíráskodásnál, akárcsak Kierkegaard második etikájánál, „minden ember a bűntartozás terhe alatt áll". A másik hely, amelyet érdemes felidéznünk, *Az erkölcsök metafizikájának* zárszava („A vallástan mint az Isten iránti kötelességek tana kívül esik a tiszta morálfilozófia határain"). Nem csupán azért emlékeztetek erre, mert Kierkegaard alapállása éppen ezzel a kanti konklúzióval polemizál legnyíltabban és legközvetlenebbül. Hanem azért is, mert itt Kant az *immanencia* és a *transzcendencia* fogalmának *etikai vonatkozásban* – a morális viszony elveként – ad jelentést. Kant ezt írja: minthogy az embernek csak köteles-

A Platóntól Kantig, Hegelig ívelő, úgymond: nem-keresztényi etikai *megalapozás* megértése már sokkal nehezebb. A két etika értelmezéséhez itt segít be Kierkegaard másik megjegyzése. Eszerint a keresztényi, a második etika platformján álló *ismétlésnek* van „kategoriális megfelelője" a pogány, azaz az első etikában: a platóni *visszaemlékezés* (anamneszisz).[20] Kierkegaard szerint visszaemlékezést vallani annyi, mint hinni abban, hogy az ember csak elfeledte egykori teljességét, amely létezett egykor, és az *emberé* volt. Ez az eszme, hogy a teljesség nem mástól való, nem egy már *eredendően is* emberen túli minőség, a belőle szükségképp folyó következtetés miatt nagy horderejű. Hisz: ha az ember magától is képes volt teljessé lenni a múltban, úgy képes lehet magától teljessé válni a jövőben is.

Kierkegaard Krisztus-hite itt mond ellent élesen az *anamnészisz*nek: az ember nem képes megváltani önmagát. Az első etika (Platóné, Arisztotelészé, Kanté, Hegelé) azon az alapon áll nála, hogy az ember képes önerejéből a lét teljességét elérni, míg a Krisztus-hitű, második etika azon, hogy nem képes erre. Az egyik etika a lét e világon lehetséges, immanens teljesedését valló embernek az etikája, a másik a transzcendens teljesedést vallóé.[21] Ez a kontradikció minden teljesedéshit (*entelekheia*) két legvégső etikai alapja. Akár a terhességben, itt sincs harmadik lehetőség: ezért nincs harmadik etika.[22]

ségei vannak Istennel szemben, de nincsenek vele szemben jogaik, ezért az Isten és az ember közti „morális viszony elve transzcendens"; az „emberek közötti viszony elve ezzel szemben - hiszen akaratuk kölcsönösen korlátozza egymást - immanens". (Kant, 1991, .)

[20] Lásd: „az ismétlés vallási kategória..., az abszurd által megtett mozdulat..., az örökkévalóság maga az igazi ismétlés". (Kierkegaard, *Szorongás,* 25)

[21] Laura Liva jegyzi meg a második etikáról szólva (2011, 27), hogy a dán eredetiben álló *anden* nemcsak azt jelenti, hogy második, hanem azt is, hogy *másik*. Ezek szerint teljességgel jogosult az első és a második etikát - a radikális differencialitást előtérbe állítva - úgy értenünk, hogy *egyik* etika és *másik* etika.

[22] Néhány szót az elnevezés - első etika, második etika - vélhető indokáról. Az elnevezés kapcsán Kierkegaard maga hozza fel ugyanitt, *A szorongás fogalma* bevezetőjében (28) a párhuzamot az arisztotelészi első filozófia és a második filozófia között. Azt írja: bizonyos feltételek mellett „megtarthatnánk ezt az elnevezést, és az 'első filozófia' - próté philosophia - fogalmán a tudományos teljességet érthetnénk, amelyet pogánynak nevezhetnénk. Ennek lényege az immanencia volna, görög módon szólva az emlékezés, míg a második filozófia, secunda philosophia fogalmán azt értenénk, amelynek lényege a transzcendencia vagy az ismétlés." Eléggé meghökkentő ez a párhuzam. Kierkegaard-nál a második filozófia fogalma feltehetően azért képvisel a hagyományban elfoglalthoz képest sokkal magasabb rangot (például Sevillai Izidor a VII. században csak orvoslástant ért rajta), mert a második filozófia arisztotelészi meghatározása két olyan mozzanatot is rejt magában, amely erre alkalmassá teszi. Az egyik, hogy az első filozófia tárgya a szubsztancia, a tiszta metafizikai *valóság* (energeia), melyben nen releváns a lehetőség. A második filozófia ellenben, legalább is elvileg, képes megadni a lehetőség (dünamisz, potentia) metafizikai státuszának az elismerését, ez pedig Kierkegaard-

Innen nézve már valamivel jobban érthető az etika problémájának *megoldása* Kierkegaard-nál. Milyen etikát kövessen az, aki az „önerős" vagy „nem-önerős" megváltás hinni-tudásáról olyanoktól akar egzisztencia-döntést kicsikarni, akik előtt – jóknak és igazaknak tartván magukat – hitük megléte és igazsága nem is kérdéses? Kierkegaard válasza, láttuk, ez volt: a Krisztus-hit vallója egy ilyen mintha-világban csak az inkognitó etikáját vállalhatja magára. Ő, noha a *második etika* hitét vallja, az *első etikát* vallók nyelvén szólva kísérli meg önszembesítésüket és átváltoztatásukat.

### 2. *Az etikai differencia Lukács felőli nézete*

Hogyan állunk ezzel szemben az első és második etikával Lukács dilemmája tükrében? Egyáltalán min látszik, miről olvasható le nála az etika *dilemmatikussága*? Utóvégre maga Lukács írja Ernstnek 1915-ben, hogy az első etika a képződmények (az állam) hegeli tiszteletének etikája, míg a második etika a léleké, és nem kétséges, hogy a lélek értéke nála messze fölötte áll az államénak. (LEV, 595) A *Dosztojevszkij-jegyzetek*ben mégis ez áll: „Van a szubsztancialitásnak egy dilemmája: lélek vagy állam". (DNE, 246) Mivel egy másik helyen Lukács a dosztojevszkiji „lelki szubsztanciát" nyíltan a második etikával azonosítja (DNE, 214), a dilemma ezért *közvetlenül* a két etikáé.

Hogyan néz ki a két etika Lukácsnál, aki ezek szerint maga látott dilemmát bennük, méghozzá egyenesen a „szubsztancialitás dilemmáját"?

Lukács egyetért Kierkegaard-ral, hogy az etikainak az adott valóságunknál *magasabb realitás lehetőségét* kell szolgálnia, és hogy az etika rangját épp a megváltás feltételének a lehetővé tétele adja. Csakhogy ő az etikát nem egzisztenciális, hanem történetfilozófiai érvénye felől kérdezi ki. A kérdése pedig így szól. Ha a történelem immanenciájáé minden valóság, de onnan nem jöhet lehetőségként új *realitás*, csak a transzcendensből, amelynek viszont nincs valósága, akkor mi az etika *reális* feladata?[23]

nak kulcsfontosságú. A másik mozzanat: a közlésmód, a nyelv szerepe. Arról ugyanis, hogy a második filozófiára miféle külön feladat hárul, Arisztotelész így ír (*Met.* 1037a, ford. Steiger Kornél): „A természetkutatónak ugyanis nemcsak az anyag megismerése a dolga, hanem a nyelvi kifejezés szerint való szubsztancia megismerése is, mégpedig kivált az utóbbi."

[23] Kantnál az etika „a benső törvényhozás tiszta gyakorlati filozófiája", és abban különbözik a nem tiszta gyakorlati filozófiától, hogy ez „a meglevő történelemre *alkalmazott*". (Kant, 1991. 614, 611) Lukács etikai alapállása formálisan (logikailag) kikerüli a kanti etika vagylagosságát, mármint azt, hogy a benső törvényhozás nem lehet más, mint vagy tiszta gyakorlati filozófia, vagy nem-tiszta („a meglevő történelemre alkalmazott") gyakorlati filozófia.

Lukács az első és a második etika distinkcióját e realitás-kérdés felől ragadja meg. Szerinte az első etika megszentelhet mindent, ami „képződmény": ami jog, törvény, ész, állam és hatalom. De ezt az olykor embertelenségig menő államrezon-megszentelést, a fennállónak a hegeli istenítését Lukács már jehovizmusnak bélyegzi.[24] A második etikának ellenben minden szent, ami „lélek": ami belátni-tudás, bűnvallás, jóság, szeretet. De valójában ez is kérdéses: Lukács szerint „a 2. etika eszmevilága ingoványos vagy csalóka lehet", ráadásul a második etikából is van luciferi (démoni, gonoszra csábító) változat. (DJ, 349, 376) Ezzel összefüggésben roppant feltűnő, hogy Lukács milyen szkeptikusan nyilatkozik mások hitéről. „Dosztojevszkijnél Isten halott", írja, akinek saját nézeteit, teszi hozzá, mindig ateista hősei hirdetik: Sztavrogin, Ivan Karamazov. (DJ, 272, 277) Tolsztoj keresztény miszticizmusát is immanenciának találja; és osztja Tolsztaja grófnő nézetét, hogy Tolsztoj hite „színtiszta materializmus". (DJ, 185) Kierkegaard nála a hit kudarcának példája, és ez a kudarc egyenesen „a kereszténység lehetetlenségét bizonyítja". (DJ, 277, 363)

Ezzel a *Dosztojevszkij-jegyzetek*ben is felrémlik *A lelki szegénységről* egzisztencia-döntésének *sem-sem*-je: a jóságában tehetetlen Látónak és az önvádló Etikusnak a kettős öngyilkossága. Azonban egyúttal megjelenik, legalább sziluettként, a köztük álló narrátor alakja, a túlélő harmadik, aki mintegy oszcillál a két halott pozíciója között: a tevékeny életű *Márta*, Lukács saját etikai útjának, a kerülőút etikájának ez az – Eckhart mestertől átvett és újraértelmezett – ősalakja.

A *Dosztojevszkij-jegyzetek* bizonyos értelemben Márta pozícióját viszik tovább azzal, hogy az etikák végső alapjai közt egy *is-is*-válasz felé tapogatóznak. Nem csoda, hogy e feljegyzések tele van olyanokkal, amelyek az első és a második etikát egymásra vonatkoztatják, egymásba vonják. Kezdve a drámán, ahol a hős „metafizikai magányosságában" Lukács szerint az első etika úgy jelenik meg, mint a második etika szimbóluma vagy hordozója. (DJ, 174) Folytatva Ropsin regényén, akinek problémája az 1. és 2. etika harca. (DJ, 381) A két etika egymásra vetítése *A regény elmélete* és a *Dosztojevszkij-jegyzetek* legfőbb törekvése, amelyet Lukács e feladattal azonosít: „Kierkegaard-ot történetfilozófiailag értelmezni" (DJ, 296),

Lukácsnál az „abszolút etikai tételezés" nem az *adott*, hanem a *lehetséges* történelemre alkalmazott.

[24] A „fennálló istenítésére" vonatkozó Hegel-billog is Kierkegaard-tól való a fiatal Lukácsnál, nem csak az etika-nélküliség vádja. Kierkegaard ezt írja, a „mindaz, ami fennáll, ésszerű" hegeli tétele kapcsán: „Mihelyt... a fennálló rend... megistenül, a félelemnek és a reszketésnek nyomtalanul vége szakad". (Kierkegaard, 1998,109) Lásd ehhez még: DJ, 244.

később pedig így nevez meg – *A regény elmélete* 1962 előszavában –: „Hegel kierkegaard-osítása". Hegelnek azért ellenképe Kierkegaard Lukácsnál, mert Kierkegaard az egész első etikát bevonja a második etikába. Hegel ellenkezőleg, ő a másodikat vonja be az elsőbe. (DJ, 374) Lukács ezt a két ellenképet próbálja meg *egyazon* képbe foglalni. Az etikákat kölcsönösen egymásba vonó gondolkodása egészében nem is más, mint esztétikai-történetfilozófiai oszcillálás az első etika és a második etika közt.

A két etika közötti tér bejárása és az *is-is*-válasz keresése világítja meg azt is, ahogyan a fiatal Lukács Kierkegaard-t értékeli. Mint írja: az etika teleológiai felfüggesztésével, az ábrahámi áldozattal, az inkognitóval Kierkegaard-nál megy végbe az első etikának az „átmenete" a másodikba. (DJ, 342) Lukács az „átmenet" szót használja, és, mint az imént említett bevonás esetén sem, nem a helyettesítést vagy az eltörlést. Lukács ennek a honnan-t és a hová-t együtt láttató átmenetnek az *ellenirányú* változatát kísérelte meg: a második etika átmenetét az elsőbe.

A második etikából az elsőbe való átmenet elvét két kifejezés nevezi meg a fiatal Lukácsnál: a *Werkethik* (hívjuk mű-etikának vagy teremtésetikának) és a „kerülőút etikája". Ez két elnevezés ugyan, de egyetlen etikai cél fejeződik ki mindkettőben. Az, hogy a transzcendencia-honos lélekkel megadatott *lehetőség* egy radikális tettel „átmenjen" a történeti-társadalmi képződmények immanens *valóságába*.

### *3. Inkognitó és kerülőút*

Kézenfekvő kérdés, miért érti Lukács *Werkethik*nek, mű-etikának ezt a cselekvési elvet, és miért épp ez lesz kulcsfontosságú a két „tiszta" etika közti teória-oszcillációiban? Azért, mert a mű morálja, mint Lukács írja egy helyütt, „az első és a második etika Egyszerréje". (DJ, 432) Márpedig ha éppen a műben érhető tetten a két etika „Egyszerréje", úgy a műben lesz keresendő az első és a második etika közti áttörés szaturációs pontja. Akkor itt keresendő a második etika elsőbe való „átmenetének" átjárója, amely alatt el kell, hogy fusson Lukács *saját etikai útja*.

Lukács ennek az etikai útnak a „kerülőút etikája" nevet adja, kontrasztként a „hirtelen hőstett" elutasított alapállásával szemben. Kerülőút-etikán mindenekelőtt „a valódi cél közvetlen akarásának tilalmát" érti. (IM, 673) Arról, hogy miért kényszerül kerülőútra egy hithű etika, korábban már szó esett: egy mintha-valódiságú világban nemhogy tere nincs a hit és az igazság közvetlen-egyenes közlésének, de az efféle próbálkozás kifejezetten

kontraproduktív. Ám arról még nem esett szó, mit vesz célba az etika így, kerülő úton.

Ez a cél nem más, mint a metafizikai, immanens megváltás (a szubjektum-objektum-egység) *előfeltételének* megteremtése. A *Werkethik* műalkotásetikájából az alkotásetikát érdemes kihallanunk, de nem esztétikai, hanem teológiai és történetfilozófiai értelemben – a *Werkethik* a *megváltás-alkotás* etikája. A megváltásalkotásé, amelynek útja a művön, az evilágon létező művön át vezet. Ám ezt az utat csak szükséges kerülőútnak tartja ahhoz, hogy a művön *túl* egyáltalán elérhesse, immáron minden művivel szakítva, az evilágon *belüli* megváltást.

Most már leszögezhető, hogy az inkognitó etikája és a kerülőút etikája ellentétes irányú, de *egymással rokon* filozófiai kísérlet. Mindkettőnek, újra csak Kierkegaard kifejezésével élve, indirekt a harcmodora. Az inkognitó etikája, az „igazság megtévesztéses útját" járva, a transzcendenciát védi az immanens etika segédcsapatával. A kerülőút etikája viszont az immanenciát, az evilági beteljesedést akarja győzelemre vinni a transzcendens alapú etika segédcsapatával, az abszurd követelte ugrás, a hithez kellő szakítás vállalásával. Ebben a harcban pedig Lukácsnál a megváltásalkotás kerülőútjának etikája éppúgy az immanens és transzcendens alapú etika *közbülsője*, ahogyan az inkognitó etikája is az volt Kierkegaard-nál.

Miféle *hitet* vall a fiatal Lukács a kerülőút etikájával? Ennek az etikai hitvallásnak, mint ez az eddig mondottakból kiderülhetett, két sarktétele van. Lukács egyrészt vallja, Kierkegaard-ral szemben és Hegellel egyetértve, hogy *isten és világ nem összemérhetetlen*. Saját szavaival: hogy a „világ nem 'kontrasztja' a szentségnek", és épp azon kellene fáradnunk, hogy „a krisztushit és a világ barátságot" kössön. (JM, 153) Ám ugyanakkor azt is vallja, ezúttal már Hegellel szemben és Kierkegaard-ral együtt, hogy „halálugrás" nélkül, a *szakítás árán lehetőséget teremtő tett* nélkül nincs megváltás.

Lukács ezzel az utóbbi meggyőződésével a felfogásához és egész alkatához egyébként sokkal közelebb álló tradíciót, a metafizikai-racionalista hagyományt bírálja. E hagyomány fő baja szerinte az, hogy a megváltási céllal eleve harmonizáló, azzal homogenizált szubjektum- és objektumfogalmat vesz alapul. Ezt hívja Lukács az „öntudatlan egyneműsítés" fatális hibájának Kantnál és Hegelnél. (DM, 383 ff; HN, 111) Lukács *saját* filozófiai válasza ezért lesz az, hogy a második etika csak úgy képes „átmenni" az elsőbe, ha előbb a megváltandóban – az emberben és a világban – teremtődik meg a megváltás esélye. A világ kakofóniájának előbb *disszonanciává* kell lennie a megváltásban elérendő konszonanciához. Mert: a disszonan-

cia mint az ellentétes hangok egy nívóra hozott, egynemű összessége esélyt adhat a majdani harmónia elérésére. Kakofóniából nem érhető el *közvetlenül* szümfónia.

A disszonancia ezért lesz a lukácsi etiko-teológia kulcsszava. A világ és az ember „önerőből" (mondjuk, panteisztikus önlétesüléssel) képtelen a megváltásra: ez Lukács szemében a transzcendens, második etika igazsága. Az immanens, első etika igazsága viszont az, hogy ha a megváltás helye nem evilági hely, úgy az nem is a megváltásé egyáltalán. A disszonancia a nélkülözhetetlen eszkhatológiai kerülőút gondolata: a megváltáshoz szükséges *tevőleges emancipálódás* eszméje. A kerülőút aktivista-gyakorlati etikájának ily módon olyan eszme a magva, amely egyszerre teológiai és történetfilozófiai, transzcendens és immanens. Ennek az etikai eszmének az *emancipatorikussága* így foglalható össze: áldozatot hozni a megváltásért, hogy – így elérve a megváltásra való méltóság minden áldozathozóban egyenrangúvá lett (homogenizált) állapotát – lehetővé tegyük a megváltás immanens megvalósulását.

Ám a fiatal Lukács nem lett volna dilemmatikus gondolkodó, ha számára nem állt volna elő a dilemma a kerülőút etikáján *belül* is.

### *4. A kerülőút etikájának dilemmája*

A csak-immanenst és csak-transzcendenst egyaránt elkerülő etika útja ugyanis kétfelé „került" a fiatal Lukácsnál, nagyjából 1919-ig. Vezetett nála egy lehetséges kerülőút az esztétikumon belül, és vezetett egy azon kívül, a történelmi-társadalmi komplexumban.

Esztétikumon belül a megváltásalkotás azt jelenti, hogy *csakis a szubjektumban*, az alkotóban és a befogadóban teremtendő meg a radikális egyneműsítés; az objektumban nem, lévén az esztétikai közeg eleve homogén. Ellenben, ha az esztétikumon kívülre tekintünk, a társadalmi képződményekre és formációkra, ott *mind a szubjektumban, mind az objektumban* véghez kell vinni a valósággal szakító tettet, ott mindkettőben meg kell teremtődnie a transzcendens lehetőségnek a megváltásra.

Az első esetben, a szubjektumnál a megváltással való egyneműsítés, a lehetőségadás tette az igent-mondás lesz az áldozathozatalra. Ennek neve Lukácsnál: „abszolút etikai tételezés".[25] Lehántani a lélekről mindent, ami

[25] Lukács írja: „a döntés szabad akarata a szó szoros értelmében azt jelenti, hogy úgy kell cselekedni, mintha ez volna az első és utolsó cselekedet a világegyetemben..., mintha a cselekvésnek közvetlenül az utolsó ítélet előtt kellene végbemennie... Az így felfogott döntésben, az abszolút etikai tételezésben jöhet csak létre az etikai szubjektum". (HE, 263 f.) Nem

nem sajátja: eltávolítani róla mindazt, ami nem ő – ami nem szabadság és nem felelősség. Ennek tesztje az abszolút szabadságú és felelősségű, etikai önszituálás: végítélet-horderejű döntésként venni és vállalni eseti választásunkat. Aki képes erre a roppant felelősségvállalásra, az már kiszakadt a hétköznapiságából, és bárhonnan jött légyen, elért a megváltásra való méltóság magasába. A másik esetben, az objektumon végzendő lehetőségteremtéshez a megváltásalkotás etikája *szociális egyneműsítést* követel, a vagyoni helyzetek nivellálását. Etiko-teológiai értelemben véve: a megváltás evilági akadálymentesítését. Ennek radikális formája a proletárdiktatúra.

Ha valaki sokallná Lukács proletárdiktatúrába vetett hitét kapcsolatba hozni egy kierkegaard-i fogantatású etiko-teológiával (ami Lukács 1919-es kortársai előtt egyébként köztudomású volt), annak figyelmét hadd hívjam föl, hogy már az 1915-ös *Dosztojevszkij-jegyzetek*ben feltűnik Kierkegaard egy lehetséges fegyvertársa, akit Marxnak hívnak.

Az észt és a történelmet „öntudatlanul homogenizáló" Hegelnél nincs etika; itt Lukács mélyen egyetért Kierkegaard-ral. Kierkegaard-nál viszont sajnos nemcsak valódi hit nincs, állítja Lukács, de etikájában a történelem sem jelenik meg, a kereszténység (mint a második etika letéteményese) pedig „szociálisan indifferens". (DJ, 362, 430; vö. még: „A polisz számára a 2. etika adiaphoron." DJ, 314.) Marxnál ellenben uralomra jut az első etika, de a második etika módján, illetve céljából. A mód és a cél úgy értendő közelebbről, hogy a végső *cél* a történelem valamennyi uralmi „képződményének" eltörlése, a megszüntetés *módja* pedig a hegeli történelmi ésszel való szakítás, egy *vállaltan esztelen* (vagyis a nem-tudás mozzanatát tartalmazó), radikális lépés megtétele, a forradalomé. Lukács Marxnál látja először megjelenni a történelem vonatkozásában az épületes-építő tudatlanság, a „konstitutív ignoranciát".[26] (Mellesleg, Lukács hivatkozása erre a fogalomra nem más, mint *A szorongás fogalma* bevezetője, az első-második

kizárt, hogy az abszolút etikai tételezés kifejezés is Kierkegaard-ra megy vissza, persze az elsődleges forrás Kant nyomán. A *Vagy-vagy*-ban ugyanis Kierkegaard ezt írja az esztétikai és etikai stádium közti döntésről: „itt mégis választásról van szó, sőt abszolút választásról; mert csak úgy választhatjuk az etikait, ha abszolút módon választunk. Az abszolút választás révén tehát az etikai tételezve van". (1978, 791)

[26] Marxnál ugyanis a *pozitív* nemcsak hogy magasabb rendű, mint az ésszerű, hanem egyenesen az ész ellenében az, ami. Lukács ezt idézi Marxtól (*A történelmi jogi iskola filozófiai kiáltványa*): „Ha azt akarom, hogy a *pozitívnak érvénye* legyen, *mert pozitív*, akkor *bizonyítsam be*, hogy a pozitívnak nem azért van érvénye, mert *ésszerű*, és hogyan tehetném ezt nyilvánvalóbban, mint annak bizonyításával, hogy az ésszerűtlen pozitív, és a pozitív nem ésszerű? hogy a pozitív nem az ész *révén*, hanem az ész *ellenére* létezik? Ha az *ész* volna a *pozitívnak a mércéje*, akkor a *pozitív* nem volna az *észnek a mércéje*." (DJ, 254)

etika közti distinkció lelőhelye: DJ, 366.) Lukács útja Marxhoz tehát nem annyira a szociológián át, mint inkább az *etiko-teológián át* vezet. Ez utóbbin belül pedig nem az ész, hanem az *esztelenség* kerülőútján.

Utolsó kanyarulataihoz közeledik ez az előadás. Ezek visszavezetnek minket utunk elejére, az áldozat kérdéséhez. Hisz látnivaló: a kerülőút etikáján belüli kettősség dilemmája az áldozathozatal felől értendő.

Az egyik útnál, láttuk, csak a szubjektumra korlátozódik a megváltásalkotás etikai tette. Ez a tragikus hős morális önmegformálásának Kantot idéző kerülőútja. Megütközni a világgal, feláldozni a vele adott valóságot, hogy a lélek nem evilági valósága, a „lélekvalóság" a maga etikai tisztaságában tanúságot tegyen egy eljövendő világról. A *Werkethik* másik útja a hit lovagjáé. Ő, ezt is Kierkegaard-tól tudjuk, nem egy, hanem két áldozatot hoz. A fennálló, mintha-valódiságú világ – mint kakofón-heterogén objektum – feláldozásán túl, a bűne vállalásával feláldozza a szubjektum etikai tisztaságát is, a sajátját. Vállalja a kétszeres áldozatot, mert nem akarja a megváltásalkotás tette által megnyitott *történelmi lehetőséget* elszalasztani azzal, hogy áldozata ironikus-esztétikai vagy morális-szimbolikus gesztus marad.

Nos, ha ez így van, úgy a fiatal Lukácsban egyszerre tisztelhetjük vagy éppen kárhoztathatjuk Kierkegaard legközelebbi s egyben legtávolabbi követőjét, *legközvetlenebb* és egyben – paradox módon – *legközvetettebb* tanítványát. Lukács etikailag végül a *hit lovagja* módján oldotta meg saját történelmi dilemmáját. Ellentétben a tragikus hőssel, a tisztán etikussal, aki a kierkegaard-i értelemben egyszeres áldozatot hoz, Lukács 1919 elején a vallási hős kétszeres áldozatát hozta meg. Kétszereset: a végítéleti döntés súlyát vállalva, az „abszolút etikai tételezéssel" feláldozta az esztétikait, az őt ehhez a világhoz kötő „vágyat", de a szükségesnek vallott terror (proletárdiktatúra) vállalásával feláldozta az etikait is. Lukács ugyanolyan *vallási áldozatot* hozott etikailag az *immanenciáért*, mint amilyent Kierkegaard sürgetett meghozni a *transzcendenciáért*.

### *5. Kerülőútból hurokcsapda*

Csakhogy ott, ahol ezek az áldozatos kerülőutak végül összefutottak 1919-ben, a találkozási pontnál szerintem maga a kerülőút etikája is áldozatul esett Lukácsnál. A kerülőútból *hurokcsapda* lett. Hogy pontosan mikor vált azzá, azt Balázs Béla egy 1921-es naplófeljegyzése rögzíti, nyilván Lukács keserű belátását visszhangozva. A belátás ez volt: a kierkegaard-i,

individuális etika egy olyan mozgalomba vitte el őket, amely kizárja ezt az etikát, ezért most, 1921-ben csak etikájuk feláldozása lehet a „legetikusabb" cselekedetük. (Balázs, Napló-II, 475)

A kerülőút etikája – ez az *etika-közbülső etikára* tett, különös kísérlet, amely a végső, „tiszta" etikai pozíciók közti oszcillációban öltött testet, és nagyjából az 1910-es évek legelején vette kezdetét *A lelki szegénységről* című dialógussal – itt zárul le, tíz év múlva. Itt, annál a nonszensznél, hogy egy etika legetikusabb cselekedete nem más, mint az, hogy feláldozza magát, s megszűnjön etika lenni. Ez, kénytelen vagyok ezt mondani, semmivel sem kevésbé nonszensz, mint volt a *Félelem és reszketésé*, amely a választásbéli etikait éppen választással akarta felfüggeszteni.

Kierkegaard-t végül is kiszabadította az *is-is*-etika reménye az etikák érvényére *sem-sem*-ként tekintő halottas kamrából. Lukácsnál mindez fordítva történt. Nála a kerülőút *is-is*-etikája lett végül semmivé, mégpedig a kerülőút dilemmájának mindkét ágában. Így lett belőle végül is – a végső *vagy-vagy* „legetikusabb" tetteként – egy etikai *sem-sem* hurokcsapdája.

Az etikait a „legetikusabb" tettként feláldozva ugyanis épp az objektív-szociális egyneműsítés (proletárdiktatúra) eredeti etikai célzata és a szubjektív-lelki egyneműsítés (abszolút etikai tételezés) *eredeti etikai értelme vész el*. Az etikát nem feladva, a kerülőút-etikák kényszerkanyarulataiban akár, még lehetnek kritikai opciók. Az akkumulálódó tapasztalat, ha a hittel végképp ellenkezőt lát, legalább elvben, „visszaszólhat" neki; a relatívum (én, világ) ily módon még megtörheti az abszolútumba vetett hitet. De az etikait feláldozván minden remény csak a Párt-nagyegyház üdvözítő erején *fordul meg*, körülötte *forog*, körbe-körbe.

Ennek ellenére az csak *majdnem* volna igaz, hogy egy ilyen, etikailag magát megvakító etiko-teológia csak vakhit árán éltethette tovább azt a Lukácsot, aki eredetileg egy szabadságelvű, immanens megváltást hirdető történetfilozófia, vagyis egy evilági eszkhatológia mélyen etikus hívője volt. Azért volna csak majdnem igaz, mert volt a fiatal Lukács morális habitusában, ebben a – hérakleitoszian értve a kifejezést – összetett kompozíciójú *daimón-karakterben* olyan alkotóelem, amely őt, hurokcsapdákon innen és túl, belsőleg éltette tovább. Ezt az autochton komponenst, minthogy rövidesen, utunk végén, visszatérek rá, elég, ha itt csak egy név szimbolizálja: *Goethéé*.

Előtte még egy utolsó pont Kierkegaard-ról, amely a Lukáccsal való viszonyában semmiképpen sem maradhat említetlenül. Mi a pontosabb kifejezés: *elárulta*-e később Lukács Kierkegaard-t *Az ész trónfosztásá*ban (nem

*Az esztétikum sajátosságá*ban!), vagy, útjaik elválva, csak *szakított* vele, vagy inkább *megtagadta* őt? Magam az utóbbira szavazok. Lukács nem elárulta Kierkegaard-t, mert ifjan sem volt vele soha egyazon platformon. Nem szakított vele, hiszen ami Kierkegaard-nak az egzisztencialitás problémája volt az etikában, épp az állította Lukácsot dilemma elé történetfilozófiailag. (Hogy aztán a dilemma-megoldás mellékbüntetéseként a Párt-nagyegyház életfogytiglani házi őrizetese legyen.)

Lukács nem elárulta tehát Kierkegaard-t *Az ész trónfosztásá*ban, nem is lépett túl rajta, hanem *megtagadta* őt. Megtagadta, mégpedig annak az etikának a nevében, amely öncsonkító módon a saját teoretikus eredetét is föladatta vele. Lukács az immanenciáért egykor hozott áldozata tanúságtételeként tagadta meg utóbb Kierkegaard-ban az üdvösségért másként-küszködőt. Fanyar szomorúság mondatja ki velem, hogy a Kierkegaard-t utóbb megtagadó Lukács persze ezzel nem tagadta meg *gyökeresebben* egykori mestere másként-küszködését az üdvösségért, mint amennyire a saját ifjúkora etikai üdvösség-küzdelmét tagadta meg. Azt a belső harcát, melynek Lukács minden dilemmatikussága ellenére *volt és lehetett is volna* autochton (nem mindenestül a Párt-nagyegyháztól függővé tett) megbékélési ígérete.

### *6. A Goethe-szignál: megváltáson át a pogányság felé*

Mindössze egy mozzanat, egy futó észrevétel erejéig szeretné ez az előadás szóba hozni végül Goethét a lukácsi életműben. Amiért mégis remélem, hogy bocsánatos lesz a futólagosság bűne a lukácsi etikai dilemmák Goethe nevével szimbolizált megbékélési ígéretének felvillantásában, arra egy körülmény ad alapot. Az, hogy ez az autochton megbékélési ígéret – Goethén keresztül – épp az első és második etika dilemmájához vezet, vagyis előadásunk tárgyához tartozik.

Goethe neve jelzésértékű Lukácsnál. Szignál: az eleinte rendre dilemma-alakot öltő teóriáinál mélyebben fekvő hordalékréteg – Ottlik Géza szavával: *allúvium* –, a talán legbenső és legsajátabb, de névtelenül maradó törekvés kiütközésének szignálja. A heidelbergi írások Goethe-fejezetein, illetve a *Goethe és korán* (1946) túl is fölhangzik valami ebből a szignálból a Lukács-életműben. Szembeötlően a határpontokon: az életmű „szélein" és a csúcsain. Goethe-szignál szólal meg a pálya elején (*Novalis*-cikk, 1907); és ez zárja le nemcsak a főmű, *Az esztétikum sajátossága* (1965) két kötete zárófejezeteit, hanem magát az életművet is a Goethe-díjat megköszönő 1970-es beszéddel. E sorban utoljára hagytam a témánk szempontjá-

ból legfontosabb, de talán legkevésbé közismert említést: a Goethe-szignál hangzik föl 1918-ban, Lukács fordulatát közvetlenül megelőzően, Lesznai Anna költészete apropóján.

Apropóján, mondom, hiszen maga Lukács futtatja ki mondandóját Goethe nevére, hangsúlyozva köztük a „világérzés rokonságát". (IM, 764) Azért tartom legfontosabbnak ezt a szöveget, mert ez a *jelzés* adhat tudtul legtöbbet Lukács *anonim és autochton etikai törekvéséből*. Nemcsak azért, mert nem engedi, hogy rabul ejtsen bennünket akár a fordulat diszkontinuitásának, akár kontinuitásának látványa, a Lukács által utóbb Goethéről magára átvitt, növényszerű organikusság képe. Hanem azért is, mert megmutatja, mi az, *ami csak fordulat árán tudta Lukácsban megőrizni folytonosságát*.

Hadd elevenítsem föl a Kierkegaard-tól átsajátított, fő distinkciót.

Első etika, immanens alapú etika; pogány filozófia. Második etika, transzcendens alapú etika; Krisztus-hitű filozófia. Vagy-vagy. De, láthattuk, van *két tört dimenziójú változat*. Ha az immanencia próbálja lehetővé tenni a megváltás transzcendens beteljesülését: ez Kierkegaard kísérlete, az inkognitó etikája. Ha a transzcendencia próbálja lehetővé tenni a megváltás immanens beteljesülését: ez Lukácsé, a kerülőút etikája. Itt érünk el az 1918-as Goethe-szignálhoz, a goethei „világérzéshez" Lesznai Anna „pogánynak" nevezett verseiben.

E verseknek a „konzervatív objektivitása" Lukács szerint „szöges ellentétben áll a keresztény költészet forradalmi szubjektivitásával". Szemben áll vele ugyan, de nem rekeszti ki magából, és nem is veti el. Lukács ugyanis, miután felidézi a világlélektől egyetemesen – más szóval kozmikusan, és nem perszonálisan – áthatott lét plótinoszi vízióját (melyet nem véletlenül Goethe *Hermann és Dorotheá*jával illusztrál), így folytatja:

> olyan pogányság ez, melyben Krisztus megjelenésének metafizikus ténye, és vele együtt a lelkek új magányosságáé és új megváltásáé is, bennefoglaltatik valahol... [Lesznai versei] sokat mondó-sejtető mozdulattal mutatnak valami Túlira, egy olyan Odaátra, melyet majd csak a számunkra látható megváltás mögött pillanthatunk meg: olyan pogányságra, melynek világideje csak az újra visszatért Krisztus után jöhet el: a szeretet jegyében átélt természetfilozófia korszakára. (IM, 762, 764)

Ne feledjük, mindezt *etikai kontextusban* mondja ki Lukács, mi több, „a legmagasabb rendű emberi etika értelmében"! (IM, 764) S minthogy nemcsak az említett „pogányság", de a „természetfilozófia korszak" is az *im-*

*manens etikát* idézi (miként ezt szintén Lukácstól tudjuk),[27] kijelenthető, hogy az itt fölhangzó Goethe-szignál az első és a második etika megbékítési, kiegyenlítési kísérletét adja tudtul. Az első, immanens etika úgy foglalja magában a második etika transzcendenciáját (Krisztus visszatértét), mint *szűkebb* értelemben vett, vagyis csak az emberre korlátozódó beteljesülést: mint megváltást. Ezáltal viszont a második etika *tágabb*, mert kozmikusabb – nem keresztényi, hanem az emberen, megváltásán túli értelemben vett – világszeretet jegyében „megy át" az első, immanens etikába.

Ez a Goethe-szignál. Összefoglalom más szavakkal. A lelkek *krisztusi-keresztényi forradalma*, az ember megváltása csak mozzanatként, de nekünk, embereknek nélkülözhetetlen mozzanatként foglaltatik bele valami lelkeken túli egyetemességnek, egy nem keresztényi, hanem emberen túli szeretet áthatotta, immanens kiteljesedésnek a *pogány üdvtörténetébe*.

E szignálnak a hangfoszlányait hallhatjuk fölhangzani Lukácsnál, a fiatalnál is és az idősnél is egyaránt. Ez az etika dichotóm. A *lét* (világ, természet, történelem) kozmikus, nem ember-arcú, nem az emberé. Földszellem, irtóztatóan nem-emberi ábrázattal. Természet, melynek nincsen se magja, se héja, hogy Goethe versének (*Ultimátum*) Lukács nagyesztétikájától is híressé tett képét idézzem. (ES-II, 733 ff) Másfelől e se magva, se héja természetben, mondja Goethe, az „emberszív" a mag. Az embernek kell önmagát próbatétel alá vonnia [prüfen] saját „magvassága" meglétéről vagy hiányáról. Mert, írja az idős Lukács a nagyesztétikában, az „egyéniség igaz voltát csak a legszélsőségesebb próbák igazolhatják"; ez teszi döntővé, kitüntetetté a *katarzis* etikai szerepét. (ES-I, 760)

Ezt a dichotómiát úgy is vehetjük, hogy Lukácsnál a Goethe-szignál – fiatalon is, idősen is – *kétszólamú*. Egyszerre szólaltat meg ember-centrikus második etikát és emberen túli első etikát, azaz: *megváltást* és *természetfilozófiát*. Egyszerre szólal meg benne – a fiatal Marx-szal etiko-teológiailag, mint láttuk, nagyon is harmonizálhatóan – a krisztushitű, lelki „forradalmiságnak" a szenvedélyes hangú és katartikus Kierkegaard-ja, illetve, másfelől, az arabeszk-értelmekben megnyilatkozó, „konzervatív objektivitású", elvont természetfilozófia Hegele, ez a valósággal hűvösen megbékült, hatékonyság elvű, etikán túli, történetfilozófiai hang.

A Goethe-szignál *kerülőútra* hívó kettőshangzat. Olyan, amelyben a tett, a mű, a tevőlegesség emancipatorikus etikája, a minden alkotót mint katartikus áldozattevőt megillető megváltásígéret szólal meg. De csak azért szólal meg így, hogy az ő tettükkel-művükkel – kerülő úton és pogány mó-

[27] Lásd: „minden immanens etika egyfajta természetfilozófia". (DJ, 186)

don – egy megváltódásukon és megváltójukon túli erőt, nagyobb hatalmat dicsérjen: a tényleg „meglevőnek", a *történő-történelmi létnek* az erejét dicsérje, a *valódinak* az emberen túli hatalmát, kívül és belül.

Goethe, írta róla egykoron Lukács a *Novalis*-cikkében, „el tudott helyezkedni a *meglevőben*". A benne magában *meglevő* kráterei mélyén pedig féken tudott tartani „vadabb titánokat" (IM, 132, 135), mint amilyenek az összes romantikuséi voltak együttvéve. A kortársak és az utókor jelentékeny részétől viszolyogva csodált, nagy goethei „elhelyezkedés" titkai közt ott volt az is, hogy Goethe kívül Földszellemtől, belül démonoktól fenyegetett létnek – *elhelyezhetetlennek* – ismerte a „meglevőt".

Egy minden szellemin, titánin túl levő, minden jó szándékú vagy rosszakaratú istenségen túl „meglevő": a *történő-történelmi lét valósága* volt és lehetett volna Lukács megíratlan nagyetikájának is az abszolútuma. Az „etikainak" ez az alapja lett feláldozva „legetikusabb cselekedetként" a '20 évek elején. A „képződmények" oltárán a kerülőút etikáját feláldozva Lukács veszni hagyta filozófiájában az etika pogány üdvtörténetű, negatív teológiáját.

Az etikai differenciáról és az ebben a különbségben benne mozgó, tört dimenziójú etikákról szólt az előadás. Két filozófiailag töredékes etikáról, két történeten keresztül. Benne a kierkegaard-i etikának *fogalomra* nem futotta, Lukácsénak viszont *megvalósulásra*. Vagy a definiálhatóságuknál törettek meg, vagy a realizálódásuknál.

Láttuk az inkognitó etikája kétes megdicsőülését Kierkegaard-nál. Lukácsnál sem megkerülhető a kérdés, hogy nála mi lehetett volna az az etika, aminek filozófiai kimunkálása a kommunista-marxista hurokcsapdában nemcsak megtört, de, örökre megíratlan maradván, meg is halt egészen. Mert igaza van Fehér Ferencnek: az, hogy Lukácsnál a nagyetika megíratlan maradt, „talán a legmélyebb kritikája egy életnek". Valószínűleg abban is igaza van, hogy ez a hiány „az egyetlen lehetséges alap" (Kardos, 2008, 146), ahonnan kiindulva Lukácsról egyáltalán írni érdemes.

# Idézett irodalom


Aquinói Tamás: Summa Theologiae. A teológia foglalata, I. rész, ford. Tudós-Takács János, Telosz Kiadó, Budapest, 1994.

Axt-Piscalar, Christine: „Schuldbewußtsein – Inkarnationsgedanke – Glaubensprung". Kierkegaard Studies Yearbook, 2005.

Balázs Béla: Napló I-II., Magvető Kiadó, Budapest, 1982.

Beyricht, Tilman: Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard, De Gruyter, 2001.

De Man, Paul: A regény elmélete, in Vándorló elmélet. Angolszász írások Lukács Györgyről, szerk. Kiséry András és Miklósi Zoltán, Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2005.

Fehér M. István: Simmels Kulturbegriff und sein Verständnis der Tragödie der Kultur. Gibt es ein Weg von der Kulturkritik zur Hermeneutik? In szerk. Kulcsár Szabó Ernő – Oraić Tolić, Dubravka: Kultur in Reflexion. Beiträge zur Geschichte der mitteleuropäischen Literaturwissenschaften, Wien, Braumüller, 2008.

Garff, Joakim: SAK, ford. Bordán Ágnes, Sóos Anita, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2004.

Grøn, Arne: „Kierkegaards zweite Ethik". Kierkegaard Studies Yearbook, 1998.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: A jogfilozófia alapvonalai, ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: A logika tudománya II. rész, ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich l: A szellem fenomenológiája, ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, 1979.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Vallásfilozófiai előadások, ford. Csikós Ella et al., Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2000.

HEIDEGGER, Martin: Bevezetés a „Mi a metafiziká?"-hoz, in Heidegger, Martin „...költőien lakozik az ember...", Válogatott írások, ford. Bacsó Béla et al, T-Twins Kiadó – Pompeji, Budapest, 1994.

HEIDEGGER, Martin: „A davosi vita Ernst Cassirer és Martin Heidegger között", in Heidegger, Martin: Kant és a metafizika problémája, ford. Ábrahám Zoltán és Menyes Csaba, Osiris-Gond, Budapest, 2000.

HEIDEGGER, Martin: A fenomenológia alapproblémiái, ford. Demkó Sándor, Osiris Kiadó, Budapest, 2001.

HELLER Ágnes: Morálfilozófia, ford. Berényi Gábor, Cserépfalvi, 1996.

HÉVIZI Ottó: Próbakövek. Van-e aranyszabály ércnél maradandóbb? Kalligram Kiadó, Budapest, 2016.

HÜHN, Lore: Kierkegaard und der deutsche Idealismus, Mohr Siebeck, 2009.

KANT, Immanuel: „Vallás a puszta ész határain belül", in Kant, Immanuel: Vallás a puszta ész határain belül és más írások, ford. Vidrányi Katalin, Gondolat Kiadó, Budapest, 1974.

KANT, Immanuel: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája, ford. Berényi Gábor, Budapest, Gondolat Kiadó, 1991.

KANT, Immanuel: Történetfilozófiai írások, ford. Mesterházi Miklós, Vidrányi Katalin, Ictus Kiadó, Budapest 1997.

KARDOS András: „Az 'iskolamester'. Interjú Fehér Ferenccel", in Kardos András: Kritikus apák, Alföld Alapítvány, Debrecen, 2008.

KAUFMANN, Kristin: Vom Zweifel zur Verzweiflung: Grundbegriffe der Existenzphilosophie Søren Kierkegaard, Königshausen & Neumann, 2002.

KIERKEGAARD, Søren: Vagy-vagy, ford. Dani Tivadar, Gondolat Kiadó, Budapest, 1978.

SØREN KIERKEGAARD Írásaiból. Ford. Valaczkai László. Gondolat, Budapest, 1982.

KIERKEGAARD, Søren: Félelem és reszketés, ford. Rácz Péter, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986.

KIERKEGAARD, Søren: A szorongás fogalma, ford. Rácz Péter, Göncöl Kiadó, Budapest, 1993.

KIERKEGAARD, Søren: A halálos betegség, ford. Rácz Péter, Göncöl Kiadó, Budapest, 1993.

KIERKEGAARD, Søren: Az ismétlés, ford. Gyenge Zoltán, Ictus, Budapest, 1993.

KIERKEGAARD, Søren: Filozófiai morzsák, ford. Hidas Zoltán, Göncöl Kiadó, Budapest, 1997.

KIERKEGAARD, Søren: A keresztény hit iskolája, ford. Hidas Zoltán, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1998.

KIERKEGAARD, Søren: Szerzői tevékenységemről, ford. Hidas Zoltán. Latin Betűk, Debrecen, 2000.

KIERKEGAARD, Søren: Egy még élő ember írásaiból. Az irónia fogalmáról, ford. Soós Anita, Miszoglád Gábor. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2004.

KIERKEGAARD, Søren: Naplójegyzetek AA-DD, ford. Soós Anita, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2006.

KIERKEGAARD, Søren: Stádiumok az élet útján, ford. Soós Anita. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2009.

KIS János: Lukács György dilemmája, in uő: A szabadság értelme – az értelem szabadsága, szerk. Dénes Iván Zoltán, Argumentum Kiadó, Budapest, 2004.

Lendvai L. Ferenc: A fiatal Lukács, T-Twins Kiadó, Budapest, 2008.

Liva Laura: „Lo strano caso dell'etica secondo Vigilius Hafniensis", in (ed.) Graventa, Roberto - Giordano, Diego: Il discepolo di seconda mano. Saggi su Søren Kierkegaard, Orthotes, 2011.

Lukács György: Megélt gondolkodás. Életrajz magnószalagon, szerk. Eörsi István, Vezér Erzsébet, Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1989.

Mannheim Károly: A gondolkodás struktúrái. Kultúraszociológiai tanulmányok, ford. Lissauer Zoltán, Adamik Lajos, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1995.

Nietzsche, Friedrich: A tragédia születése, ford. Kertész Imre, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986.

Nietzsche, Friedrich: A vidám tudomány, ford. Romhányi Török Gábor, Holnap Kiadó, Budapest, 1997.

Nietzsche, Friedrich: Túl jón és rosszon, ford. Tatár György, Ikon Kiadó, Budapest, 1995.

Nyíri J. Kristóf: A Monarchia szellemi életéről, Gondolat Kiadó, Budapest, 1980.

Otto, Rudolf: A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz, ford. Bendl Júlia, Osiris Kiadó, Budapest, 1997.

Pilinszky János: Beszélgetések Sheryl Suttonnnal, Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1977.

Radnóti Sándor: „Hozzátartozás az elutasított kultúrához - a fiatal Lukács vakfoltja", Tiszatáj, 2013. 5. sz.

Simmel, Georg: „Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette", Philosophical Review, 1896 (5).

Sinkó Ervin: Optimisták, Történelmi regény 1918/19-ből, Magvető Kiadó, Budapest, 1965.

Tallár Ferenc: „Lélekvalóság és regény. A fiatal Lukács Dosztojevszkij-koncepciójáról", Magyar Filozófiai Szemle 2011. 1. sz.

Vajda Mihály: Nem az örökkévalóságnak, Osiris-Gond, Budapest, 1996.

Vajda Mihály: Tükörben, Csokonai Kiadó, Debrecen, 2001.

Weisser, Elisabeth: Georg Lukács' Heidelberger Kunstphilosophie, Bouvier Verlag, Bonn–Berlin, 1992.

Wittgenstein, Ludwig: A bizonyosságról, ford. Neumer Katalin, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1989.

# Az írások (előadások) eredeti megjelenési helye

Ugrás a sötétbe (Lukács és a Das Gericht), *Harmadkor* 7. szám, 1987, 46–66. o.

Időszerűtlen evangélista? (Lukács György: Megélt gondolkodás. Interjú magnószalagon), *Hiány* 1990. január 17. 34–35. o.

A luzerni pályaudvar (A fiatal Lukács Györgyről), *Ex-Symposion*, 2 004. 49. szám 41–47. o. Előadásként elhangzott Szombathelyen a BDF Társadalomelméleti Tanszéke által 2004 tavaszán szervezett konferencián.

Egy kripto-esztétika antinómiái (Lukács György: Az esztétikum sajátossága), *Jelenkor*, 2006. január 71-78. o. Előadásként elhangzott Pécsett a PTE Filozófiai Doktoriskolája által 2005. szeptember 1-jén rendezett Lukács-konferencián.

Kísértethistóriák (Lukács Regényelméletéről), *Holmi*, 2007. szeptember 1183-1199. o. Előadásként elhangzott Pécsett a PTE Filozófia doktoriskolája által 2006. szeptember 1-én rendezett Lukács-konferencián.

Személyességek, valóságok, etikák (A szókratikus Lukács), Jelenkor 2009. november, 1202-1214. o. Előadásként elhangzott Pécsett a PTE Filozófia doktoriskolája által 2008 szeptemberében rendezett Lukács-konferencián.

A disszonancia filozófusa és az utolsó dialógus (Centenáriumi beszéd), *Fordulat*, 10. 2011, 137–148. o. Előadásként elhangzott Budapesten az MTA Filozófiai Kutatóintézete Lukács Archívuma által 2 010. április 13-án rendezett Lukács-konferencián.

Az immanencia kegyelemtana (Lukács fordulatának etikoteológiai dilemmájáról), *Holmi*, 2011. február, 191–215. o. Előadásként elhangzott Budapesten a Francia Intézet által 2010. október 28-29-én rendezett nemzetközi Lukács-konferencián.

Etika tört dimenzióban (A kierkegaard-i etikai differencia Lukács problématörténetében), in szerk. Bujalos István – Tóth Máté – Valastyán Tamás: Az identitás alakzatai, Budapest, Pozsony, Kalligram Kiadó, 2013, 62-76. o. Előadásként elhangzott Szegeden a SZE Filozófiai Tanszéke által 2013 szeptemberében rendezett Kierkegaard-konferencián.

„Lukács-tanulmányaim személyes kérdéssel indultak; ezt már szakdolgozatom idején (1982) is tudtam. Adva volt egy filozófus életút, Lukácsé, akinek indulásának (1906-1908) tapasztalatai, önmagának feltett kérdései közel álltak akkori magamhoz és a 80-as évekre forduló világ adta kérdésekhez. Mi több, dilemmái jórészében is osztozni tudtam. Úgy láttam, Lukács a Drámakönyv és az esszékorszak fémjelezte kezdetek után több mint egy évtizeden át többé-kevésbé jól azonosítható lépéseken át haladt válaszútjain, miközben dilemmái új, önálló, nem-dialektikus alapozású filozófia ígéretét is hordozták, centrumában a disszonancia-tannal.

A következő alapkérdést kellett feltennem magamnak. Hogyan lehet az, hogy ez az önelvűen építkező, dilemmákban bővelkedő filozófia, amelynek az 1918-as fordulat is szerves része volt, az 1920-as évek közepétől teoretikusan sekélyessé válik, pártos elköteleződésében pedig olyan úton haladt tovább, mely egyre érintetlenebbnek tűnik a történeti-társadalmi tapasztalatoktól, belátásoktól, és ezért számomra egyre elfogadhatatlanabb lett? Érteni véltem valakit, aki filozófiai kérdésekben faggatja a világot, és így – dilemmákban – faggatja magát. Érteni véltem azt is, hogy teoretikus válaszai dialógust alkotnak. Mégis azt kellett látnom, hogy noha gondolati változásának lépései következeteseknek tűnnek, annak, ahová végül megérkezik, már roppant kevés köze van ahhoz, ahonnan elindult.

Ez adta az alapkérdésemet. Mi zajlik le Lukács életművének első két évtizedében?”

kalligram.libricsoport.hu 3990 Ft

9 789634 683773

facebook/KalligramKiado